

اصول الشیعه

لاستنباط احکام الشریعة

حجة الاسلام والمسلمین الشیخ
محمد حسین الیوسفی دامت تأییداته

مقدمة الاستاذ الفقیه الشیخ
محمد جواد الفاضل اللنکرانی مدظله

بسم الله الرحمن الرحیم

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعه

کاتب:

محمدحسین یوسفی

نشرت فی الطباعهٔ:

مرکز فقه الائمه الاطهار (علیهم السلام)

رقمی الناشر:

مرکز القائمیهٔ باصفهان للتحریات الکمبیوتریهٔ

الفهرس

اصول‌الشیعه لاستنباط احکام‌الشریعه المجلد ۵

اشارة

سرشناسه : یوسفی‌گنابادی‌خراسانی، محمدحسین

عنوان و نام پدیدآور : اصول‌الشیعة لاستنباط احکام‌الشریعة : تقریرا لما افاده‌المرجع‌الدینی آیه‌الله‌العظمی‌الشیخ محمدالفاضل‌اللنکرانی قدس سره/ تالیف محمدحسین الیوسفی‌الگنابادی‌الخراسانی؛ اعداد و نشر مرکز فقه‌الائمة‌الاطهار علیهم‌السلام.

مشخصات نشر : قم: مرکز فقه‌الائمه‌الاطهار علیهم‌السلام، ۱۴۳۰ق.= ۱۳۸۸.

مشخصات ظاهری : ۶ج.: نمونه.

فروست : موسوعه‌الامام‌الفاضل‌اللنکرانی؛ ۳۱، ۳۲، ۳۳، ۳۴، ۳۵، ۳۶.

شابک : ج.۱: ۹۷۸-۹۶۴-۷۷۰۹-۸۵-۹ ؛ ج. ۹۷۸-۹۶۴-۷۷۰۹-۹۰-۳ :

یادداشت : عربی.

یادداشت : کتابنامه.

موضوع : اصول فقه شیعه -- قرن ۱۴

شناسه افزوده : فاضل لنکرانی، محمد، ۱۳۱۰ - ۱۳۸۶.

شناسه افزوده : مرکز فقهی ائمه اطهار (ع)

رده بندی کنگره : BP۱۵۹/۸/ی۹الف۶ ۱۳۸۸

رده بندی دیویی : ۲۹۷/۳۱۲

شماره کتابشناسی ملی : ۲۶۲۹۷۱۸

أصالة التخيير

اشارة

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۷

فى أصالة التخيير

أصالة التخيير

من جملة الاصول العمليّة: أصالة التخيير عند دوران الأمر بين المحذورين.

ولابدّ من تقديم امور كى يتبيّن مجراها ودليلها:

الأوّل: أنّ محلّ البحث إنّما هو فيما إذا علمنا بتكليف إلزامى مردّد بين الوجوب والحرمة ولم يقم دليل على تعيين أحد الطرفين ولم يكن أحدهما أهمّ من الآخر ولا محتمل الأهمّيّة، وأمّا إذا كان أحدهما أهمّ، كما إذا تردّد شخص بين كونه نبيّاً واجباً حفظه أو سابّاً لنبىّ مهدوراً دمه، فلا تخيير، بل يجب رعاية جانب الأهمّ، فيجب فى المثال حفظ ذلك الشخص، لأنّه إن كان نبيّاً كان إنساناً فوق العادة، بخلاف ما إذا كان سابّاً له، فوجوب حفظه أهمّ من حرمته.

الثانى: أنّ الواقعة المشكوك فيها تارةً: لا تقبل التكرّر، كما إذا شكّ فى يوم خاصّ أنّ صومه واجب، لأجل النذر، أو حرام، لنهى الوالد[۱]، واخرى: تقبله، كما إذا شكّ فى وجوب صلاة الجمعة وحرمتها، ولم تقم حجّة على أحدهما.

الثالث: أنّ العمل إذا كان قابلًا للتكرار، تمكّن المكلّف من مخالفتها القطعيّة، كما إذا صلّى الجمعة فى اسبوع وتركها فى اسبوع آخر، فإنّها إن كانت واجبة

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۸

تحقّقت المخالفة بتركها فى الاسبوع الثانى وإن كانت محرّمة تحقّقت بفعلها فى الاسبوع الأوّل.

وكذلك فيما إذا لم يقبل التكرار ولكن كان الوجوب والحرمة أو أحدهما أمراً تعبّديّاً، فإنّ صيام يوم معيّن مثلًا إذا دار أمره بين الوجوب والحرمة، فإن صام المكلّف بدون قصد القربة، تحقّقت المخالفة القطعيّة، لأنّه لو كان حراماً لخالفه بفعل الصيام ولو كان واجباً لخالفه بالإخلال بقصد القربة الذى يتوقّف عليه صحّة الواجبات التعبّديّة.

وأمّا إذا لم يقبل التكرار وكان الوجوب والحرمة كلاهما توصّليّين[۲]، فلا يتمكّن المكلّف من المخالفة القطعيّة كما لا يخفى.

إذا عرفت هذا، فاعلم أنّ هاهنا صوراً ينبغى إفراد كلّ منها ببحث مستقلّ.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۹

دوران الأمر بين الوجوب والحرمة التوصّليّين

اشارة

الصورة الاولى: ما إذا دار الأمر بين الوجوب والحرمة التوصّليّين، ولم يكن أحدهما أهمّ ولا محتمل الأهمّيّة ولم يتمكّن المكلّف من المخالفة القطعيّة[۳]، وهذا هو القدر المتيقّن من محلّ النزاع.

لاينبغى الإشكال فى أنّ العقل يحكم فى هذه الصورة بالتخيير بين الفعل والترك.

كلام المحقّق النائينى رحمه الله فى المقام

لكنّ المحقّق النائينى رحمه الله ذهب إلى عدم جريان أصالة التخيير فى موارد الدوران بين المحذورين، فإليك نصّ كلامه رحمه الله:

إذا عرفت ذلك فاعلم أنّ فى موارد دوران الأمر بين المحذورين لا يمكن جعل التخيير الشرعى الواقعى ولا جعل التخيير الظاهرى- كالتخيير فى باب تعارض الطرق والأمارات- فإنّ التخيير بين فعل الشيء وتركه حاصل بنفسه تكويناً، فلايمكن جعل ما هو الحاصل بنفسه، سواء كان جعلًا واقعيّاً أو جعلًا

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۱۰

ظاهريّاً، فما قيل: من أنّ الأصل فى دوران الأمر بين المحذورين هو التخيير، ليس على ما ينبغى إن كان المراد منه الأصل العملى المجعول وظيفة فى حال الشكّ، لما عرفت: من أنّه لا يمكن جعل الوظيفة فى باب دوران الأمر بين المحذورين، من غير فرق بين الوظيفة الشرعيّة والعقليّة.

أمّا الوظيفة الشرعيّة: فواضح بالبيان المتقدّم.

وأمّا الوظيفة العقليّة: فلأنّ التخيير العقلى إنّما هو فيما إذا كان فى طرفى التخيير ملاك يلزم استيفائه ولم يتمكّن المكلّف من الجمع بين الطرفين، كالتخيير الذى يحكم به فى باب التزاحم، وفى دوران الأمر بين المحذورين ليس كذلك، لعدم ثبوت الملاك فى كلّ من طرفى الفعل والترك، فالتخيير العقلى فى باب دوران الأمر بين المحذورين إنّما هو من التخيير التكوينى، حيث إنّ الشخص لايخلو بحسب الخلقة من الأكوان الأربعة[۴]، لا التخيير الناشئ عن ملاك يقتضيه، فأصالة التخيير عند دوران الأمر بين وجوب الفعل وتركه ساقطة[۵]، إنتهى موضع الحاجة من كلامه.

ما أفاده المحقق العراقی رحمه الله فی المقام

والمحقّق العراقی رحمه الله أنکر جریان أصالة التخییر فی موارد الدوران بین المحذورین ببیان آخر، حیث قال:

لایصلح المقام للحکم التخییری، فإنّ الحکم التخییری شرعیّاً کان، کما فی باب الخصال، أو عقلیّاً، کما فی المتزاحمین، إنّما یکون فی مورد یکون المکلّف

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۵، ص: ۱۱

قـادراً علی المخالفـهٔ، بترک کلا- طرفی التخییر، فکـان الأمر التخییری باعثاً علی الإتیان بأحـدهما وعـدم ترکهما معاً، لا فی مثل المقام الـذی هو من التخییر بین النقیضـین، فـإنّه بعـد عـدم خلوّ المکلّف تکوینـاً عن الفعل أو الترک، لا مجال للأمر التخییری بینهما وإعمال المولویّهٔ فیه، لکونه لغواً محضاً[۶]، إنتهی موضع الحاجهٔ من کلامه رحمه الله.

نقد کلام العلمین: النائینی والعراقی رحمهما الله فی المسألهٔ

وفیهمـا: أنّه لا- دلیـل علی اختصـاص التخییر ببـاب المتزاحمین، کمـا قـال المحقّق النـائینی رحمه الله، ولا- بمـا إذا تمکّن المکلّف من المخالفـهٔ القطعیّـهٔ، کمـا عبّر به المحقّق العراقی رحمه الله، بـل کمـا أنّ المکلّف مخیّر شـرعاً فی بـاب خصـال الکفّـارهٔ، وعقلًا فی باب المتزاحمین، کـذلک یحکم العقل بکونه مخیّراً عنـد الـدوران بین المحذورین، فإنّ ملاک حکم العقل فی موارد الدوران هو ملاحظهٔ أنّ الطرفین متساویان من دون أن یکون أحـدهما أهمّ، مع کون المکلّف غیر قادر علی الموافقـهٔ القطعیّـهٔ، ولا علی المخالفـهٔ القطعیّـهٔ، فیحکم حینئذٍ بأنّ المکلّف لا یمکن أن یکون موظّفاً إلّابالتخییر.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۵، ص: ۱۳

فی جریان البراءهٔ العقلیّهٔ فی المسألهٔ

اشارهٔ

ثمّ الحقّ أنّه لا- منع من جریـان «قبـح العقـاب بلابیـان» فی المقـام، لأنّ العلم الإجمالی بوجوب الفعل أو حرمته یکون بیاناً بالنسـبهٔ إلی الجنس الـذی هو التکلف الإلزامی، وأمّا النوع، وهو الوجوب والحرمـهٔ فلیس معلوماً کی یتمّ البیان بالنسـبهٔ إلیه ویمنع من إجراء البراءهٔ العقلیّهٔ.

نعم، فیما إذا کان نوع التکلیف معلوماً وکان التردید فی المکلّف به- کما إذا شککنا فی أنّ الواجب هل هو صلاهٔ الظهر أو الجمعهٔ؟- کان العلم الإجمالی منجّزاً علی کلا التقدیرین ووجب علی المکلّف الاحتیاط بإتیان کلا الفعلین.

بخلاف المقام الـذی یکون جنس التکلیف فیه معلوماً ونوعه مجهولًا، فلیس العلم الإجمالی منجّزاً للوجوب علی تقـدیر وجوب العمل ولا للحرمهٔ علی تقدیر حرمته، فیحکم العقل ب «قبح العقاب بلا بیان» بالنسبهٔ إلی کلّ منهما.

ولو کان العلم الإجمالی هاهنا بیاناً مانعاً من جریان البراءهٔ لما سلم للبراءهٔ مورد أصلًا، ضـرورهٔ أنّا إذا شـککنا فی أنّ الدعاء عند رؤیهٔ الهلال واجب أو منـدوب، أو شـککنا فی أنّ شـرب التتن حرام أو مباح، کان جنس الحکم معلوماً ونوعه مجهولًا، فهل یمکن الالتزام بأنّ العلم الإجمالی هاهنا منجّز علی کلّ حال؟!

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۵، ص: ۱۴

فهـذا کاشف عن عـدم کون العلم الإجمالی بیاناً رافعاً لموضوع البراءهٔ العقلیّهٔ فیما إذا کان نوع التکلیف مجهولًا مردّداً، کما فی موارد الدوران بین المحذورین.

إن قلت: نعم، ولكنّه بيان بالنسبة إلى جنس التكليف.

قلت: نعم، ولكن لا أثر لهذا البيان، لأنّ المعلوم هو الإلزام، ولا يتمكّن المكلّف من امتثاله، لأنّه مردّد بين لزوم الفعل ولزوم الترك ولا يتمكّن المكلّف من أن يكون فاعلًا وتاركاً معاً، فلا يمكن أن يتنجّز هذا الإلزام المعلوم المبيّن.

والعجب من الأعلام الثلاثة:- المحقّق الخراسانى والنائينى والعراقى رحمهم الله- حيث أنكروا جريان البراءة العقليّة فى المقام.

كلام صاحب الكفاية فى المسألة ونقده

فقال المحقّق الخراسانى رحمه الله: ولامجال هاهنا لقاعدة «قبح العقاب بلا بيان» فإنّه لا قصور فيه[۷] هاهنا، وإنّما يكون عدم تنجّز التكليف لعدم التمكّن من الموافقة القطعيّة كمخالفتها، والموافقة الاحتماليّة حاصلة لا محالة كما لا يخفى[۸].

وانقدح جوابه ممّا تقدّم، فإنّ العلم الإجمالى فى المقام بيان بالنسبة إلى أصل التكليف الإلزامى، لا بالنسبة إلى خصوص الوجوب والحرمة، ولو كان مثله بياناً رافعاً لموضوع البراءة العقليّة لما بقى لها مورد أصلًا كما عرفت.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۱۵

كلام المحقّق النائينى رحمه الله فى المقام

وذهب المحقّق النائينى رحمه الله إلى أنّ هاهنا جهة توجب المنع من جريان البراءة العقليّة والنقليّة، وهى أنّه لا موضوع لها.

أمّا البراءة العقليّة: فلأنّ مدركها «قبح العقاب بلابيان» وفى باب دوران الأمر بين المحذورين يقطع بعدم العقاب، لأنّ وجود العلم الإجمالى كعدمه، لا يقتضى التنجيز والتأثير- بالبيان المتقدّم[۹]- فالقطع بالمؤمّن حاصل بنفسه بلا حاجة إلى حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان[۱۰]، إنتهى موضع الحاجة من كلامه رحمه الله.

كلام المحقّق العراقى رحمه الله فى المقام

وللمحقّق العراقى رحمه الله كلام نظير ما أفاده المحقّق النائينى رحمه الله، فإنّه قال:

لا مجال لجريان أدلّة البراءة وأصالة الحلّيّة والإباحة فى المقام لإثبات الترخيص فى الفعل والترک، لاختصاص جريانها بما إذا لم يكن هناک

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۱۶

ما يقتضى الترخيص فى الفعل والترک بمناط آخر من اضطرار ونحوه غير مناط عدم البيان، فمع فرض حصول الترخيص بحكم العقل بمناط الاضطرار والتكوين لا ينتهى الأمر إلى الترخيص الظاهرى بمناط عدم البيان.

ولئن شئت قلت: إنّ الترخيص الظاهرى بمناط عدم البيان إنّما هو فى ظرف سقوط العلم الإجمالى عن التأثير، والمسقط له حيثما كان هو حكم العقل بمناط الاضطرار فلايبقى مجال لجريان أدلّة البراءة العقليّة والشرعيّة، نظراً إلى حصول الترخيص حينئذٍ فى الرتبة السابقة عن جريانها بحكم العقل بالتخيير بين الفعل والترک[۱۱]، إنتهى موضع الحاجة من كلامه رحمه الله.

وحاصل كلام هذين العلمين: أنّا لانحتاج إلى قاعدة «قبح العقاب بلابيان» فى موارد الدوران بين المحذورين، لحصول القطع بالمؤمّن بنفسه، على تعبير المحقّق النائينى، ولحصول الترخيص والتخيير فى الرتبة السابقة، على تعبير المحقّق العراقى رحمه الله.

نقد كلام المحقّقين: النائينى والعراقى رحمهما الله

ويرد عليهما أنّا لا نسلّم حصول المؤمّن بدون البراءة العقليّة، أو كون التخيير فى الرتبة السابقة عليها، بل الأمر بالعكس، فإنّ حكم

العقل بالتخيير يتوقّف فى المقام على حكمه بقبح العقاب على مخالفة الوجوب بخصوصه وعلى مخالفة الحرمة بخصوصها ليحصل المؤمّن من ناحيتهما، وأمّا جنس التكليف- وهو الإلزام الكلّى- فهو وإن كان بياناً مانعاً عن جريان البراءة فيه، إلّاأنّ المكلّف لايتمكّن من موافقته القطعيّة، وأمّا الموافقة الاحتماليّة فهى حاصلة

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۱۷

قهراً، لكون المكلّف لا محالة إمّا أن يكون فاعلًا أو تاركاً، فيحكم العقل بكونه مخيّراً بين الفعل والترك.

والحاصل: أنّ المؤمّن من العقاب بالنسبة إلى نوع التكليف يتوقّف على قاعدة «قبح العقاب بلا بيان» ثمّ يحكم العقل بالتخيير بالنسبة إلى جنسه الذى لا يتمكّن المكلّف من موافقته القطعيّة.

إن قلت: حكم العقل بالتخيير لا- يتوقّف فى موارد الدوران بين المحذورين على البراءة العقليّة؛ إذ لا طريق للعقل إلّاالحكم بالتخيير عملًا حتّى فيما إذا فرض أنّ المولى يعاقب العبد على مخالفة الوجوب الواقعى أو الحرمة الواقعيّة، فلا فرق فى جريان التخيير العقلى بين جريان البراءة العقليّة وعدمه.

قلت: ليس الغرض من أصالة التخيير حكم العقل بتخيّر العبد بين الفعل والترك ثمّ تهيّأه لتحمّل عقوبة المولى على فرض المخالفة، بل العقل يحكم بتخيّره بينهما مع الاطمئنان بعدم كونه معاقباً على مخالفة الحكم الواقعى، وهذا لايحصل إلّابعد حكمه بقبح العقاب على مخالفة التكليف المجهول.

وبالجملة: لا- يمكن الالتزام بما اختاره الأعلام الثلاثة قدس سرهم[۱۲] من عدم جريان البراءة العقليّة فى موارد الدوران بين المحذورين.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۱۹

القول فى جريان البراءة النقليّة فى المقام

اشارة

وأمّا البراءة النقليّة: فأدلّتها على نوعين: فإنّ لسان بعضها هو الرفع، مثل «حديث الرفع» ولسان بعضها الآخر هو الإثبات والوضع، مثل «حديث الحلّ» فلابدّ من ملاحظة كلّ منهما مستقلّاً، فنقول:

أمّا ما يدلّ على الرفع: فالحقّ جريانه فى موارد الدوران بين المحذورين، كالبراءة العقليّة، ضرورة أنّ كلّاً من الوجوب والحرمة ممّا لا يعلم، فيعمّه قوله صلى الله عليه و آله: «رفع ما لا يعلمون».

وأمّا جنس التكليف فهو وإن كان معلوماً، إلّاأنّه لا أثر لهذا العلم كما تقدّم.

ولا- يخفى عليك أنّ عدم تأثير العلم بجنس التكليف ليس لأجل كون نوعه مجهولًا مردّداً بين الوجوب والحرمة، بل لأجل عجز المكلّف عن الموافقة والمخالفة القطعيّة وقهريّة الموافقة والمخالفة الاحتماليّة، وهذا ناش عن تمركز الوجوب والحرمة فى شيءٍ واحد. ولذا لو شككنا فى أنّ هذا الشيء يكون واجباً أو ذلك الشيء الآخر يكون حراماً لتنجّز التكليف ووجب على المكلّف الموافقة القطعيّة بفعل الأوّل وترك الثانى.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۲۰

نظريّة المحقّق النائينى رحمه الله فى المسألة ونقدها

لكنّ المحقّق النائينى رحمه الله أنكر جريان البراءة النقليّة فى المقام، كما أنكر جريان البراءة العقليّة، فإنّه قال:

مدرک البراءة الشرعیّة قوله: «رفع ما لا- یعملون» والرفع فرع إمکان الوضع، وفی موارد دوران الأمر بین المحذورین لا یمکن وضع الوجوب والحرمة کلیهما، لا علی سبیل التعیین ولا علی سبیل التخییر- کما تقدّم وجهه[۱۳]- ومع عدم إمکان الوضع لا یعقل تعلّق الرفع[۱۴]، إنتهی موضع الحاجة من کلامه رحمه الله.

وفیه: أنّا لانتمسّک ب «حدیث الرفع» مرّة واحدة لأجل رفع الوجوب والحرمة کلیهما کی یرد علینا هذا الإشکال.

بل نتمسّک به مرّتین: مرّة بلحاظ الوجوب وحده الذی هو مجهول عندنا وقابل للوضع والرفع، واخری: بلحاظ الحرمة التی هی أیضاً تکون کذلک.

وبالجملة: کلّ من الوجوب والحرمة مصداق مستقلّ ل «حدیث الرفع» فیرفع به کلّ منهما بنحو الاستقلال، لا کلاهما بنحو الانضمام.

ولو فرضنا عدم صحّة التمسّک بمثل «حدیث الرفع» فی المقام لما انثلم حکم العقل بأصالة التخییر، لعدم توقّفه علی البراءة النقلیّة، بل علی البراءة العقلیّة التی قد عرفت جریانها فی المقام.

وأمّا ما یدلّ علی الإثبات والوضع ویعبّر عنه تارةً: ب «أصالة الإباحة»

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۵، ص: ۲۱

واخری: ب «أصالة الحلّیّة»[۱۵] مثل «کلّ شیء هو لک حلال حتّی تعلم أنّه حرام»[۱۶] فأنکر المحقّق النائینی رحمه الله جریانه أیضاً[۱۷] فی المقام، واستدلّ علی ذلک بوجوه:

کلام المحقّق النائینی رحمه الله فی المسألة

فإنّه قال:

أمّا «أصالة الإباحة»- فمضافاً إلی عدم شمول دلیلها لصورة دوران الأمر بین المحذورین، فإنّه یختصّ بما إذا کان طرف الحرمة الإباحة والحلّ، کما هو الظاهر من قوله علیه السلام: «کلّ شیء فیه حلال وحرام فهو لک حلال»[۱۸] ولیس فی باب دوران الأمر بین المحذورین احتمال الإباحة والحلّ، بل طرف الوجوب[۱۹]، ومضافاً إلی ما تقدّم: من أنّ دلیل أصالة الحلّ یختصّ بالشبهات الموضوعیّة ولا- یعمّ الشبهات الحکمیّة- أنّ جعل الإباحة الظاهریّة مع العلم بجنس الإلزام لا-یمکن، فإنّ أصالة الإباحة بمدلولها المطابقی تنافی المعلوم بالإجمال، لأنّ مفاد أصالة الإباحة الرخصة فی الفعل والترک، وذلک یناقض العلم بالإلزام وإن

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۵، ص: ۲۲

لم یکن لهذا العلم أثرٌ عملی، وکان وجوده کعدمه لا یقتضی التنجیز، إلّاأنّ العلم بثبوت الإلزام المولوی حاصل بالوجدان، وهذا العلم لا یجتمع مع جعل الإباحة ولو ظاهراً، فإنّ الحکم الظاهری إنّما یکون فی مورد الجهل بالحکم الواقعی، فمع العلم به وجداناً لا یمکن جعل حکم ظاهری یناقض بمدلوله المطابقی نفس ما تعلّق العلم به[۲۰]، إنتهی.

البحث حول ما أفاده المحقّق النائینی رحمه الله فی المقام

ویرد علی الوجه الثانی أنّه مبنیّ علی ما اختاره من اختصاص «حدیث الحلّ» بالشبهات الموضوعیّة، وأمّا بناءً علی المختار من شموله للشبهات الحکمیّة[۲۱] فلایتمّ الاستدلال به.

وأمّا الدلیل الثالث: فهو ینافی الدلیل الأوّل، فإنّ «أصالة الحلّیّة» لو کانت بمدلولها المطابقی دالّة علی الرخصة فی الفعل والترک- کما ادّعاه فی الدلیل الثالث- للزم اختصاصها بموارد الدوران بین المحذورین، لأنّ الرخصة فی الفعل لاتلائم إلّااحتمال الحرمة، والرخصة فی الترک لا تلائم إلّااحتمال الوجوب.

وأمّا الرخصة فی الشبهات التحریمیّة- التی دار الأمر فیها بین الحرمة وغیر الوجوب- فهی الرخصة فی خصوص الفعل، کما أنّ الرخصة

فی الشبهات الوجوبیّة- التی دار الأمر فیها بین الوجوب وغیر الحرمة- هی الرخصة

فی خصوص الترک.

وبالجملة: لا تتصوّر الرخصة فی الفعل والترک إلّافی موارد الدوران بین الوجوب والحرمة، وهذا ینافی ما أفاده فی الدلیل الأوّل الذی ادّعی فیه باختصاص دلیل «أصالة الحلّیّة» بالشبهات التحریمیّة.

علی أنّ «حدیث الحلّ» إذا اختصّ- بمقتضی الدلیل الثالث- بموارد الدوران بین المحذورین، کان وارداً فی مورد العلم الإجمالی بالوجوب والحرمة، فکیف یمکن أن یکون بمدلوله المطابقی منافیاً للمعلوم بالإجمال؟!

والحقّ أنّه لامنافاة بین العلم الإجمالی بالحکم الإلزامی وبین «حدیث الحلّ» حتّی بناءً علی ما فسّره هذا المحقّق الکبیر من کونه فی مقام الترخیص بین الفعل والترک؛ لأنّ التکلیف الإلزامی المعلوم هو حکم واقعی، والرخصة فی الفعل والترک المستفادة من «حدیث الحلّ» فرضاً، حکم ظاهری، ولا تنافی بینهما کما ثبت فی مسألة التوفیق بین الحکم الواقعی والظاهری.

بیان الحقّ فی المسألة

والتحقیق فی المقام یقتضی أن یقال:

إنّ «حدیث الحلّ» لا یعمّ الدوران بین المحذورین، بل یختصّ بالشبهات التحریمیّة- کما قال المحقّق النائینی رحمه الله فی الدلیل الأوّل- لکن لا یصحّ التعبیر عن مدلوله ب «أصالة الإباحة» بل الصحیح أن یعبّر عنه ب «أصالة الحلّیّة».

والسرّ فی اختصاصها بالشبهات التحریمیّة أنّ «الحلّیّة» تکون فی مقابل الحرمة، سیّما أنّ فی بعض روایاتها- مثل «کلّ شیء فیه حلال وحرام»- التصریح بهذه المقابلة، فقوله علیه السلام: «کلّ شیء هو لک حلال حتّی تعلم أنّه

حرام» یدلّ علی أنّ الشیء إذا دار أمره بین الحرمة والحلّیّة فهو لک حلال حتّی تعلم أنّه حرام، وما هذا إلّاالشبهة التحریمیّة.

والحاصل: أنّ البراءة العقلیّة وما یکون بلسان الرفع من البراءة النقلیّة تجریان فی موارد الدوران بین الوجوب والحرمة، دون ما یکون بلسان الإثبات والوضع ویعبّر عنه ب «أصالة الحلّیّة».

القول فی جریان الاستصحاب فی المقام

لا ریب فی أنّ الشیء الذی یدور أمره بین الوجوب والحرمة لم یکن قبل تعلّق التکلیف به واجباً ولا حراماً، فهل یجری استصحاب عدم کلّ منهما أم لا؟

کلام المحقّق النائینی رحمه الله فی ذلک

قال المحقّق النائینی رحمه الله: لا، لأنّ الاستصحاب لمّا کان من الاصول المتکفّلة للتنزیل[۲۲]- کما سیأتی بیانه فی محلّه- فلایمکن الجمع بین مؤدّاه والعلم الإجمالی، فإنّ البناء علی عدم وجوب الفعل وعدم حرمته واقعاً- کما هو مفاد الاستصحابین- لا یجتمع مع العلم بوجوب الفعل أو حرمته، وسیأتی فی محلّه أنّ الاصول التنزیلیّة لا تجری فی أطراف العلم الإجمالی مطلقاً، سواء لزم منها المخالفة القطعیّة أو لم تلزم.

وإن شئت قلت: إنّ البناء علی مؤدّی الاستصحابین ینافی الموافقة الالتزامیّة؛ فإنّ التدیّن والتصدیق بأنّ للّه‌تعالی فی هذه الواقعة حکماً إلزامیّاً،

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۵، ص: ۲۵

إمّا الوجوب أو الحرمة، لا یجتمع مع البناء علی عدم الوجوب والحرمة واقعاً[۲۳]، إنتهی کلامه رحمه الله.

نقد نظریّة المحقّق النائینی رحمه الله فی المسألة

وفیه: أنّه مبنیّ علی کون الاستصحاب أصلًا تنزیلیّاً أوّلًا، ولزوم الموافقة الالتزامیّة للتکالیف ثانیاً، ویمکن المناقشة فی کلا المبنیین.

أمّا عدم کونه أصلًا تنزیلیّاً: فلأنّ مدرکه هو الأخبار التی مفادها «لاتنقض الیقین بالشکّ»، ولا ریب فی عدم اقتضاء هذا المعنی لزوم البناء علی بقاء الحالة السابقة واقعاً، بل هو یدلّ علی وظیفة عملیّة ظاهریّة علی طبقها فقط.

نعم، قال علیه السلام فی بعض الأخبار الواردة فی مورد الشکّ بین الثلاث والأربع:

«قام فأضاف إلیها اخری، فیبنی علیه»[۲۴].

لکنّ الظاهر منه عند العرف هو البناء العملی، لا البناء علی تحقّق الحالة السابقة فی الزمن اللاحق، ولابدّ من حمل الروایات علی معانیها العرفیّة.

وأمّا عدم لزوم الموافقة الالتزامیّة: فلما تقدّم فی مبحث القطع من عدم لزوم الاعتقاد القلبی علی طبق التکالیف، بل یکفی موافقتها العملیّة.

والحاصل: أنّ الاستصحاب لا یقتضی إلّاوظیفة عملیّة ظاهریّة أوّلًا، ولا یجب الموافقة الالتزامیّة للتکالیف المعلومة بالإجمال ثانیاً، وحیث إنّه لایمکن الموافقة القطعیّة للعلم الإجمالی ولا مخالفته القطعیّة فی المقام فلا أثر له،

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۵، ص: ۲۶

کما تقدّم[۲۵]، فلامنافاة بین العلم الإجمالی بالتکلیف الإلزامی المردّد بین وجوب شیء وحرمته وبین استصحاب عدم الوجوب وعدم الحرمة کلیهما، فإنّ العلم ناظر إلی الحکم الواقعی، والاستصحاب یعیّن الوظیفة الظاهریّة، وما به یوجّه الجمع بین الحکم الواقعی والظاهری فی سائر الموارد[۲۶] فهو وجه الجمع بینهما فی المقام.

الحقّ فی المسألة

لکنّهم اختلفوا فی وجه عدم جریان الاصول فی موارد العلم الإجمالی علی قولین:

۱- أنّ جریانها یستلزم المخالفة القطعیّة العملیّة.

فعلی هذا یختصّ المنع بموارد استلزامها[۲۷]، بخلاف ما إذا لم یمکن المخالفة القطعیّة، کما فی المقام.

۲- أنّه یستلزم التناقض فی أدلّة الاصول.

توضیح ذلک: أنّ قوله علیه السلام: «لا تنقض الیقین أبداً بالشکّ، وإنّما تنقضه بیقین آخر»[۲۸] بصدره یقتضی استصحاب عدم کلّ من الوجوب والحرمة فی المقام، وبذیله یقتضی عدم جریان أحد الاستصحابین، للعلم بتبدّل عدم أحد الحکمین إلی الوجود، فیعمّه قوله علیه السلام: «وإنّما تنقضه بیقین آخر» فالحکم

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۵، ص: ۲۷

بجریان کلا الاستصحابین بمقتضی الصدر، وبعدم جریان أحدهما بمقتضی الذیل، تناقض واضح.

فلابدّ من القول بعدم شمول الاصول العملیّة لموارد العلم الإجمالی، سواء کان من قبیل الدوران بین المحذورین کما فی المقام، أو من قبیل سائر الموارد.

هذا تمام الکلام فی الصورة الاولی التی هی القدر المتیقّن من محلّ النزاع فی أصالة التخییر، وهی ما إذا دار الأمر بین وجوب الشیء

وحرمته ولم یکن أحدهما أهمّ من الآخر.

الصورة الثانیـة: أن یتمرکز الوجوب والحرمـة فی شـیء واحـد- کالصورة السابقـة- لکن کان أحدهما المعیّن أرجح من الآخر قطعاً أو احتمالًا:

فإن کان الرجحان قویّاً بحیث لو کان ذو الرجحان مشـتبهاً بالشبهة البدویّة لما جرت أصالة البراءة- کما إذا کانت المرأة الفلانیّة مردّدة بین الامّ والزوجـة، فلاتجری البراءة من حرمـة وطئها، لقوّة الرجحان الذی فی جانب الحرمة- فلاتجری أصالة التخییر أیضاً فیما إذا دار الأمر بین المحـذورین، کما إذا کانت الزوجـة فی المثال محلوفاً علی وطئها، بل لابـدّ من رعایـة جانب الحرمـة، لأنّ وطئ الزوجة وإن کان واجباً حینئذٍ، إلّاأنّ حرمـة وطئ الامّ ذات أهمّیّـة قویّة تمنع من جریان أصالة التخییر، کما کانت تمنع من جریان أصالة البراءة فی الشبهات البدویّة.

وأمّا إذا کان فی البین رجحان فی الجملـة، ولکن لا بحیث یوجب رعایـة ذی المزیّة ویمنع من جریان البراءة فی الشـبهات البدویّة فهل یمکن التمسّک بأصالة التخییر أم لا؟

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۵، ص: ۲۸

کلام المحقّق الخراسانی رحمه الله فی المسألة ونقده

قال المحقّق الخراسانی رحمه الله: لا، لأنّه من قبیل دوران الأمر بین التعیین والتخییر، فلابـدّ من رعایة محتمل التعیین، لأنّ المکلّف عند رعایته یقطع ببراءة ذمّته، دون ما إذا أخذ بما یقابله، والاشتغال الیقینی یستدعی البراءة الیقینیّة[۲۹].

وفیه: أنّ مـا نحن فیه لیس من مصـادیق الـدوران بین التعیین والتخییر، لأنّ الـدوران بینهما یختصّ بما إذا کان لنا تکلیف منجّز معلوم، لکن کان متعلّقه مردّداً بین التعیین فی شیء وبین التخییر بینه وبین شیء آخر[۳۰].

والمقام لیس کـذلک، ضـرورة أنّه لیس لنا تکلیف منجّز معلوم، لما عرفت[۳۱] من أنّ العلم الإجمـالی تعلّق بتکلیف إلزامی مردّد بین الوجـوب والحرمـة، ولا یمکن أن یتنجّز به ذلـک التکلیـف الکلّی، لعـدم قـدرة المکلّف علی موافقته أو مخـالفته قطعـاً، وأنّ الموافقة والمخالفة الاحـتمالیّة أمرٌ قهری، سواء کان العلم الإجمالی أو لم یکن.

وبالجملة: لا یجب رعایة ذی المزیّة فی هذا القسم من الصورة الثانیة، بل تجری فیه أصالة التخییر.

الصورة الثالثـة: مـا إذا کـان الـدوران بین المحـذورین فی وقایع متعـدّدة، کما إذا شـککنا فی وجوب صـلاة الجمعـة وحرمتها فی کلّ جمعة.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۵، ص: ۲۹

ولا ریب فی جریان التخییر فی الواقعـة الاولی، إذ لا فرق فی ذلک بین ما لایقبل التکرار وبین الواقعة الاولی ممّا یقبله، کما هو واضـح لا یخفی.

إنّما الإشـکال والکلام فی أنّ التخییر هل یکون اسـتمراریّاً، فیجری فی سائر الوقایع أیضاً، أو بـدویّاً، فیجب دائماً الأخـذ بما اختاره من الفعل والترک فی الواقعة الاولی؟

ولا یخفی علیک أنّه یتولّـد من العلم الإجمالی فی هذه الصورة علمان إجمالیّان آخران متلازمان، لأنّا إذا علمنا بوجوب صـلاة الجمعة أو حرمتها، علمنا أیضاً بأنّ صـلاة الجمعـة إمّا تجب فی هـذا الاسـبوع أو تحرم فی الاسـبوع الآتی، وعلمنا أیضاً بأنّها إمّا تحرم فی هـذا الاسـبوع أو تجب فی الاسـبوع الآتی، ولاریب فی أنّ کلًّا من العلمین الأخیرین یمکن موافقته ومخالفته القطعیّـة، لکنّ الموافقة القطعیّة لکلّ منهما عین المخالفـة القطعیّة للآخر، فإنّا لو أتینا بصـلاة الجمعة فی الاسـبوع الأوّل وترکناها فی الاسـبوع الثانی، لتحقّقت الموافقة القطعیّة للعلم الإجمالی الأوّل والمخالفة القطعیّة للثانی، ولو ترکناها فی الاسبوع الأوّل وأتینا بها فی الاسبوع الثانی انعکس الأمر کما لا

یخفی.

إذا عرفت هذا فاعلم أنّهم اختلفوا فی أنّ المخالفة القطعیّة هل هی أهمّ من الموافقة القطعیّة أو تتساویان؟

استدلّ من قال بالأهمّیّة بأنّ المخالفة القطعیّة علّة تامّة للحرمة، وأمّا الموافقة القطعیّة فمقتضیة للوجوب، بمعنی أنّها واجبة لو لم یمنع من وجوبها مانع.

فعلی هذا کان التخییر فی المقام بدویّاً، لأنّه لو کان استمراریّاً وعمل المکلّف فی الواقعة الثانیة علی خلاف ما عمله فی الواقعة الاولی لتحقّقت

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۵، ص: ۳۰

المخالفة القطعیّة[۳۲] للعلم الإجمالی، وقد فرض کونها علّة تامّة للحرمة.

والحقّ أنّه لا فرق بینهما، بل کما أنّ المخالفة القطعیّة علّة تامّة للحرمة والقبح اللازم الاجتناب، کذلک الموافقة القطعیّة علّة تامّة للوجوب والحسن اللازم الارتکاب.

فلا منع من التخییر الاستمراری؛ لأنّ المکلّف إذا صلّی الجمعة فی اسبوع وترکها فی اسبوع آخر تحقّقت الموافقة والمخالفة القطعیّة کلتاهما، ولا ترجیح بینهما فرضاً.

کلام المحقّق النائینی رحمه الله فی المسألة

وللمحقّق النائینی رحمه الله طریق آخر لإثبات استمراریّة التخییر، حیث قال ما محصّله:

إنّ المخالفة القطعیّة لم تکن محرّمة شرعاً، بل هی قبیحة عقلًا[۳۳]، وقبحها فرع تنجّز التکلیف، فإنّ مخالفة التکلیف الغیر المنجّز لا قبح فیها، کما إذا اضطرّ إلی أحد أطراف المعلوم بالإجمال، فصادف الواقع، فإنّه مع حصول المخالفة یکون المکلّف معذوراً، ولیس ذلک إلّالعدم تنجّز التکلیف، وفیما نحن فیه لا یکون التکلیف منجّزاً فی کلّ واقعة، لأنّ فی کلّ منها یکون الأمر دائراً بین المحذورین، وکون الواقعة ممّا تتکرّر لا یوجب تبدّل

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۵، ص: ۳۱

المعلوم بالإجمال، ولا خروج المورد عن الدوران بین المحذرین، فإنّ متعلّق التکلیف إنّما هو کلّ واقعة مستقلّة، ولا یلاحظ انضمام بعضها إلی بعض، حتّی یقال: إنّ الأمر فیها لا یدور بین المحذورین، لأنّ المکلّف یتمکّن من الفعل فی جمیع الوقایع المنضمّة، ومن الترک فی جمیعها أیضاً، ومن التبعیض، ففی بعضها یفعل وفی بعضها الآخر یترک، ومع اختیار التبعیض تتحقّق المخالفة القطعیّة؛ لأنّ الواجب علیه إمّا الفعل فی الجمیع وإمّا الترک فی الجمیع، وذلک: لأنّ الوقایع بقید الانضمام لم یتعلّق التکلیف بها، بل متعلّق التکلیف کلّ واقعة مستقلّة بحیال ذاتها، فلابدّ من ملاحظتها مستقلّة، ففی کلّ واقعة یدور الأمر فیها بین المحذورین ویلزمه التخییر الاستمراری.

والحاصل: أنّ التخییر البدوی فی صورة تعدّد الواقعة یدور مدار أحد أمرین: إمّا من حرمة المخالفة القطعیّة شرعاً لیجب التجنّب والفرار عن حصولها ولو بعد ذلک، فیجب علی المکلّف عدم إیجاد ما یلزم منه المخالفة القطعیّة، وإمّا من ملاحظة الوقایع المتعدّدة منضمّاً بعضها إلی بعض فی تعلّق التکلیف بها حتّی یتمکّن المکلّف من مخالفة التکلیف بتبعیض الوقایع واختیاره فی البعض ما یخالف اختیاره فی الآخر، وکلّ من الأمرین الذین یبتنی علی أحدهما التخییر البدوی محلّ منع، فلا محیص من التخییر الاستمراری وإن حصل العلم بالمخالفة، فتأمّل جیّداً[۳۴].

إنتهی ملخّصاً وبتغییر ما فی بعض العبارات.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۵، ص: ۳۲

نقد ما أفاده المحقّق النائینی رحمه الله فی المقام

وفيه: أنّ التعبير بالمخالفة القطعيّة وعدم حرمتها شرعاً لا يلائم ملاحظة كلّ واقعة مستقلّة، لعدم إمكان المخالفة القطعيّة فى واقعة واحدة، بخلاف ما إذا انضمّ بعضها إلى بعض، فإنّ المكلّف يتمكّن حينئذٍ من الإتيان بصلاة الجمعة فى اسبوع وتركها فى اسبوع آخر، وحينئذٍ تتحقّق المخالفة القطعيّة لأحد العلمين الإجماليّين المتولّدين من العلم الإجمالى الأصلى والموافقة القطعيّة للآخر، وحيث إنّه لا ترجيح بينهما كما عرفت يتخيّر المكلّف بين الفعل والترك فى الواقعة الثانية وما بعدها كما كان مخيّراً فى الواقعة الاولى.

وبالجملة: إن أنكرتم العلمين الإجماليّين المتولّدين من العلم الإجمالى الأصلى ولاحظتم كلّ واقعة مستقلّة فلا يقدر المكلّف على المخالفة القطعيّة كى يبحث فى قبحها العقلى وحرمتها الشرعيّة، وإن ضممتم بعض الوقائع إلى بعضها الآخر فلابدّ من الالتزام بما اخترناه لإثبات استمراريّة التخيير.

هذا كلّه فيما إذا دار الأمر بين الوجوب والحرمة التوصّليّين.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۳۳

دوران الأمر بين الوجوب والحرمة فى التعبّديّات

وأمّا إذا كان فى البين أمرٌ تعبّدى فله أيضاً صور:

أ- أن يكون الوجوب والحرمة كلاهما تعبّديّين[۳۵].

وهذا لا يكون من دوران الأمر بين المحذورين اصطلاحاً، لتمكّن المكلّف من المخالفة القطعيّة بإتيان العمل أو تركه خالياً عن قصد القربة، مع أنّ الدوران بين المحذورين يختصّ بما إذا لم يقدر المكلّف لا على الموافقة ولا على المخالفة القطعيّة.

نعم، لا ـفرق بينهما من حيث الحكم، لجريان التخيير هاهنا أيضاً، فلابدّ له إمّا من الفعل بقصد القربة أو من الترك كذلك، لعدم تمكّنه من الموافقة القطعيّة كما لايخفى.

ب- أن يكون أحدهما المعيّن تعبّديّاً، كما إذا دار الأمر بين الوجوب التعبّدى والحرمة التوصّليّة.

وهذا أيضاً خارج عن تحت الدوران بين المحذورين اصطلاحاً، لقدرة المكلّف على المخالفة القطعيّة بإتيان الفعل فاقداً لقصد التقرّب، لكن يجرى عليه

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۳۴

حكمه، فلايجوز له المخالفة القطعيّة، بل يتخيّر بين الفعل مقارناً لقصد التقرب، وبين الترك.

ج- أن يعلم إجمالًا بتعبّديّة أحدهما وتوصّليّة الآخر لا على التعيين.

وهذا من مصاديق الدوران بين المحذورين، لأنّ المكلّف إمّا أن يختار الفعل أو الترك مقارناً لقصد القربة أو فاقداً له، ولا يصدق على شىء من هذه الحالات الأربع مخالفة قطعيّة، ولا موافقة كذلك، فهذه الصورة من جهة استحالة الموافقة والمخالفة القطعيّة نظير دوران الأمر بين الوجوب والحرمة التوصّليّين فتجرى فيها أصالة التخيير.

والحاصل: أنّ أصالة التخيير تجرى فى جميع هذه الصور الثلاثة الأخيرة، لكنّ الفرض الأخير يكون بحسب الاصطلاح أيضاً من مصاديق الدوران بين المحذورين، دون الفرضين الأوّلين.

هذا تمام الكلام فى أصالة التخيير.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۳۵

أصالة الاشتغال

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج‌۵، ص: ۳۷

فی دوران الأمر بین المتباینین

أصالة الاشتغال

إذا کان التکلیف معلوماً والمکلّف به مردّداً بین أمرین أو أکثر فهو مجری أصالة الاشتغال.

والتردید تارةً: یکون بین المتباینین، واخری: بین الأقلّ والأکثر.

فلابدّ من البحث فی مقامین:

المقام الأوّل: فی دوران الأمر بین المتباینین

تحریر محلّ النزاع

ولیعلم أنّ التکلیف قد یکون معلوماً بجنسه ونوعه، کما إذا علم بأنّ التکلیف هو الوجوب، لکن شکّ فی أنّ الواجب هل هو صلاة الجمعة أو صلاة الظهر؟ أو علم بأنّ التکلیف هو الحرمة، لکن شکّ فی أنّ الخمر هل هی هذا الإناء أو ذلک الإناء؟

وقد یکون معلوماً بجنسه فقط، کما إذا شکّ فی أنّ صلاة الجمعة واجبة أو الغصب حرام؟ أو شکّ فی أنّ الزوجة الصغیرة یجب وطئها أو الکبیرة یحرم وطئها؟ فأصل التکلف الإلزامی فی هذین المثالین معلوم، لکن لا یعلم أنّه الوجوب أو الحرمة، کما أنّه لا یعلم أنّه تعلّق بصلاة الجمعة أو الغصب،

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج‌۵، ص: ۳۸

أو بوطیء الزوجة الصغیرة أو الکبیرة.

ومحل البحث کما یعمّ موارد العلم بنوع التکلیف، کذلک یعمّ موارد العلم بجنسه فقط، لأنّ «التکلیف المعلوم» مطلق شامل لکلا النوعین.

ولیعلم أیضاً أنّ البحث یعمّ موارد الشبهة الحکمیّة، کما إذا شکّ فی وجوب صلاة الظهر أو الجمعة، والموضوعیّة، کما إذا شکّ فی خمریّة هذا الإناء أو ذلک الإناء الآخر.

إذا عرفت هذا فاعلم أنّهم اختلفوا فی وجوب الموافقة القطعیّة وعدمه، وعلی فرض عدم وجوبها فهل تحرم المخالفة القطعیّة أم لا؟

ثمّ إنّ العقل هو الحاکم فی باب الاشتغال، فلابدّ من ملاحظة مقدار دلالته، فنقول:

نسب إلی المحقّق الخوانساری والقمی رحمهما الله أنّهما قالا بعدم حرمة المخالفة القطعیّة.

الحقّ فی المسألة

لکنّ الحقّ أنّ التکلیف المعلوم بالإجمال علی نوعین:

أحدهما: أن یکون تکلیفاً جدّیّاً قطعیّاً بحیث یتعلّق غرض المولی به بأیّ نحو کان ولا یرضی بمخالفته بوجه من الوجوه حتّی فی صورة کونه معلوماً بالإجمال، کحرمة قتل ولده، فإنّه لا یرضی به وإن کان الولد مردّداً بین أفراد غیر محصورة.

ولا ریب فی وجوب الموافقة القطعیّة فی هذه الصورة فضلًا عن جواز المخالفة القطعیّة، فلایجوز قتل فرد واحد من ملایین شخص أحدهم ابن المولی.

وذلک لوضوح التناقض بین عدم الرضا بقتل ولده بوجه من الوجوه وبین

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۵، ص: ۳۹

إجازة قتل شخص یحتمل کونه ولده.

والحکم بالاحتیاط فی هـذه المسألـة بمثابـة من الوضوح یـدرکه أصاغر الطلبـة فضـلًا عن مثل هـذین المحقّقین الکبیرین رحمهما الله، فلابدّ من حمل کلامهما علی غیر هذه الصورة.

الثانی: أن لا نعلم بتکلیف قطعی فعلی من جمیع الجهات، لکن نعلم إجمالًا بقیام أمارة معتبرة علی التکلیف، کما إذا علمنا بخمریّة هذا الإناء أو ذلک الإناء وفرضنا أنّ آیة «إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَیْسِرُ وَالْأَنصَابُ وَالْأَزْلَمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّیْطنِ»[۳۶] تعمّ بإطلاقها الخمر المعلومة بالإجمال أیضاً.

وکما إذا قام خبر معتبر علی وجوب صلاة فی یوم الجمعة، لکن لم تتّضح دلالته علی أنّ الواجب هو صلاة الظهر أو صلاة الجمعة.

ففی هذا الفرض لم یحصل لنا علم إجمالی بالتکلیف، بل حصل العلم بقیام حجّة معتبرة علیه.

وهذه الصورة علی نوعین:

الأوّل: أنّا نعلم بأنّ الأمارة لو کانت مطابقة للواقع لما رضی المولی بمخالفته بوجه من الوجوه حتّی فی صورة تردّده بین أمرین أو أکثر.

ولا یخفی لزوم الاحتیاط التامّ والموافقة القطعیّة فی هـذه الصورة أیضاً؛ لأنّ الفرق بینها وبین الصورة السابقة إنّما هو أنّ الترخیص فی الصورة السابقة کان یستلزم القطع باجتماع النقیضین، وفی هـذه الصورة یستلزم احتمال اجتماعهما، أمّا القطع باجتماع النقیضین فی الصورة الاولی فلأنّا نقطع فرضاً أنّ المولی حرّم قتل ابنه مثلًا مطلقاً وبأیّ وجه من الوجوه، ثمّ أجاز قتله إذا کان مردّداً بین

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۵، ص: ۴۰

شخصین أو أشخاص، وهذا تناقض ظاهر مقطوع به.

وأمّا احتمال الاجتماع فی الصورة الثانیة فلأنّ الخبر الدالّ علی وجوب الصلاة المردّدة بین الظهر والجمعة لو لم یکن مطابقاً للواقع فلا محذور، وأمّا إذا کان مطابقاً للواقع وکان الواجب صلاة الجمعة مثلًا فلو لم یرض المولی بترک صلاة الجمعة بأیّ وجه من الوجوه- کما هو المفروض- ثمّ أجاز فی ترک أحد الصلاتین اللتین تردّد الخبر بینهما لکان تناقضاً، لاحتمال أن یترک العبد- باستناد الترخیص- صلاة الجمعة التی هی الواجبة فی الواقع، فکأنّه قال: لا تترک صلاة الجمعة حتّی فی صورة التردید، ویجوز لک أن تترکها فی صورة التردید، وهذا تناقض ظاهر.

وبالجملة: حیث إنّا نقطع بالتکلیف فی الصورة الاولی کان الترخیص فی مخالفة أحد أطراف العلم الإجمالی یستلزم القطع باجتماع النقیضین، بخلاف الصورة الثانیة؛ لأنّا لانقطع بالتکلیف فی هذه الصورة، بل نقطع بقیام الأمارة المعتبرة علیه التی یحتمل مطابقتها ومخالفتها للواقع، فالترخیص فی مخالفة بعض الأطراف فیها یستلزم احتمال اجتماع النقیضین. لکن لا فرق بینهما من حیث الامتناع، فإنّ احتمال اجتماع النقیضین محال کالقطع به.

النوع الثانی من الصورة الثانیة: أن نعلم إجمالًا بقیام أمارة معتبرة علی التکلیف المردّد بین أمرین، لکن لیس ذلک التکلیف بمثابة نعلم بعدم رضا المولی بمخالفته مطلقاً وبأیّ وجه من الوجوه، بل یحتمل أن یرضی بمخالفته فی موارد کونه مردّداً بین أمرین أو أکثر لأجل مصلحة أقوی.

ثمّ لا- إشکال فی وجوب الاحتیاط التامّ والموافقة القطعیّة للتکلیف لو لم یرخّص المولی فی ترکه، إذ لا- فرق بین العلم الإجمالی والأمارة الإجمالیّة

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۵، ص: ۴۱

فی تنجّز التکلیف بهما، لأنّ الأمارة بـدلیل حجّیّته تصـیر حجّـة، کالعلم، فتجب الموافقـة القطعیّـة للأمارة الإجمالیّـة کما تجب الموافقة القطعیّة للعلم الإجمالی.

إنّمـا الإشـکال فی أنّ الترخیص فی هـذه الصورة جائز أو ممتنع؟ وعلی فرض الجواز فهل یمکن الترخیص فی المخالفـة القطعیّـة أو لا یمکن إلّـاتجویز المخالفـة الاحتمالیّـة فقـط، ثمّ کیـف التوفیق بین إطلاقـات حجّیّـة الأمـارة وبین ترخیص الشـارع بـترک مفادهـا عند الإجمال، فلابدّ من التکلّم فی مقام الثبوت أوّلًا ثمّ فی مقام الإثبات ثانیاً، فنقول:

البحث فی مقام الثبوت

إنّ الـترخیص فی هـذه الصـورة لیس ممتنعـاً بحسب مقـام الثبوت؛ إذ لاـ یلزم منه أحـد المحـذورین المتقـدّمین: أعنی القطع باجتمـاع النقیضین أو احتمال اجتماعهما.

إن قلت: لعلّ الأمارة کانت مطابقة للواقع، فکیف یمکن أن یصدر حکم واقعی من قبل المولی ثمّ یجوّز ترکه بمقتضی الترخیص؟

قلت: یمکن أن یحـدث فی صورة الإجمـال والتردیـد مصـلحة أقوی تقتضـی أن یرضـی المولی بترک التکلیف الواقعی المـدلول علیه بالأمارة الإجمالیّة، کما أنّ الأمر کذلک فی الشبهات البدویّة، بل فی جمیع موارد الجمع بین الحکم الظاهری و الواقعی، فکما أنّ قوله صلی الله علیه و آله: «رفع مـا لا یعلمون» ترخیص فی ارتکاب شـرب التتن المشـکوک الحکم الـذی ربما کان حراماً فی الواقع، لأجل مصلحة التسهیل علی العباد، کذلک الأمر فیما نحن فیه.

وبالجملـة: أصل الترخیص فی مخالفـة مـدلول الأمارة الإجمالیّة أمرٌ ممکن، فهل یجوز الإذن فی المخالفة القطعیّة أو یختصّ بالمخالفة الاحتمالیّة بتجویز ترک

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۵، ص: ۴۲

بعض الأـطراف فی الشـبهات الوجوبیّـة وارتکاب بعضـها فی الشـبهات التحریمیّـة؟ وأمّا الترخیص فی ترک جمیع الأطراف فی الاولی وارتکاب جمیعها فی الثانیة فلا یجوز.

کأنّ قائلًا یقول: لا یجوز الترخیص فی المخالفة القطعیّة لوجهین:

أ- أنّه یسـتلزم الترخیص فی معصـیة المولی، ومعصـیته قبیحـة عقلًا، والترخیص فی القبیـح قبیـح منافٍ للحکمـة، فلایصـدر من المولی الحکیم.

ب- أنّه یسـتلزم التنـاقض، لأـنّ بین إطلاـق دلیـل حرمـة شـرب الخمر والترخیص فی ارتکـاب کلا الإنائین الـذین نعلم إجمالًا بخمریّة أحدهما، وکذلک بین الخبر القائم بوجوب صلاة الظهر أو الجمعة وبین الإذن فی ترک کلیهما تناقضاً بیّناً.

ویمکن المناقشة فیهما:

أوّلًا: بالنقض بالشـبهات البدویّـة، فإنّ شـرب التتن المشـکوک الحکم لو کان فی الواقع حراماً لکان الترخیص فی ارتکابه بأدلّـة البراءة ترخیصاً بارتکاب الحرام الواقعی، وهو أیضاً یستلزم المحذورین المتقدّمین، فما هو جوابکم هناک فهو جوابنا هاهنا.

وثانیـاً: أنّ المعصـیة لم تتحقّق إلّاعنـد مخالفـة تکلیف واقعی فعلی من جمیع الجهـات، بحیث لاـ یرضـی المولی بعـدم رعـایته أصـلًا، کالصورة الاولی والثانیة، بل قد لا یرضی المولی بمخالفة التکلیف المحتمل، ولو لم یکن معلوماً تفصیلًا ولا إجمالًا[۳۷].

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۵، ص: ۴۳

وفی مـا نحن فیه وکـذلک فی الشـبهات البدویّـة لم یقع إلّامخالفـة حکم واقعی، لکنّا لانعلم بإصـرار الشارع علی رعایته علی أیّ وجه وعدم رضاه بمخالفته مطلقاً حتّی فی صورة الجهل والتردید.

والحاصل: أنّ إجراء البراءة فی الشـبهات البدویّة وارتکاب جمیع الأطراف فی المقام- علی فرض الترخیص- وإن کان یسـتلزم مخالفة

حكم واقعى، إلّاأنّ بعض موارد المخالفة لا تعدّ معصية، فلا قبح فى تجويزها عقلًا، إذ يمكن أن يكون فى موردها مصلحة أقوى لأجلها رخّص الشارع فيها.

وبهذا انقدح جواب مسألةالتناقض، لأنّالتناقض يتوقّف على كون الشارع مصرّاً على رعاية الحكم الواقعى على أىّ حال، ومع ذلك أذِنَ فى تركه.

وأمّا إذا رفع اليد عن إطلاق دليل حرمة شرب الخمر مثلًا عند اشتباهها بين إنائين ولميُلزِم العبد برعاية هذا الحرام الواقعى حينئذٍ لأجل مصلحة أقوى فلم يكن الترخيص فى ارتكاب كلا الإنائين مستلزماً للتناقض.

كيفيّة الجمع بين المطلقات وبين الترخيص المخالف لها

ثمّ إنّ الترخيص يبدو فى بادئ النظر أن يكون مقيّداً للمطلقات، فإنّ دليل حرمة شرب الخمر مثلًا مطلق شامل للخمر المردّدة بين الإنائين، وما دلّ على إذن الشارع فى ارتكابهما يقيّده.

لكنّ الدقّة فى المسألة تقتضى خلافه، لأنّ التقييد يختصّ بما إذا كان مورد المقيّد خارجاً من بداية الأمر عن تحت المطلق بحسب المراد الجدّى، إلّاأنّا كنّا نتخيّل الإطلاق، وما نحن فيه ليس كذلك، لأنّ دليل حرمة شرب الخمر مطلق واقعاً ويدلّ على أنّ الخمر- سواء كانت معلومة تفصيلًا أو إجمالًا- حرام واقعاً وبإرادة جدّيّة، لكنّ المولى أذن فى ترك هذا الحكم الواقعى فيما إذا

كان مردّداً بين إنائين.

وبالجملة: إنّ الدليل المطلق باقٍ على إطلاقه حتّى بعد الظفر على الترخيص، لكنّ المكلّف مأذون فى مخالفته بالنسبة إلى مورد الترخيص لأجل مصلحة أقوى.

هذا تمام الكلام فى مقام الثبوت وإمكان الإذن فى مخالفة التكليف المردّد الذى دلّ عليه أمارة معتبرة.

البحث فى مقام الإثبات

إذا ثبت إمكان الترخيص من قبل الشارع فى هذه الصورة الأخيرة، أعنى ما إذا دلّت أمارة معتبرة على الحكم المردّد ولم يحصل لنا العلم بإصرار الشارع على رعايته فى هذه الصورة، فهل وقع هذا الترخيص من قبله عليه السلام أم لا؟

البحث حول دلالة «أصالة الحلّيّة» على الترخيص فى المقام

قيل: نعم، لدلالة بعض أحاديث أصالة الحلّيّة[۳۸] عليه:

۱- مثل ما روى عن معاوية بن عمّار، عن رجل من أصحابنا، قال: كنت عند أبى جعفر عليه السلام فسأله رجل عن الجبن، فقال أبوجعفر عليه السلام: «إنّه لطعامٌ يعجبنى فساخبرك عن الجبن وغيره، كلّ شىء فيه الحلال والحرام فهو لك حلال حتّى تعرف الحرام، فتدعه بعينه»[۳۹].

۲- وما روى عن عبداللّه بن سليمان، قال: سألت أباجعفر عليه السلام عن الجبن، فقال لى: «لقد سألتنى عن طعام يعجبنى، ثمّ أعطى الغلام درهماً، فقال: يا غلام، ابتع لنا جبناً، ثمّ دعا بالغداء، فتغدّينا معه، فأتى بالجبن، فأكل وأكلنا، فلمّا فرغنا من الغداء قلت: ما تقول فى الجبن؟ قال: أولم ترنى آكله؟ قلت: بلى، ولكنّى أحبّ أن أسمعه منك، فقال: ساخبرك عن الجبن وغيره، كلّ ما كان فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتّى تعرف الحرام بعينه فتدعه»[۴۰].

وتوجیه الاستدلال بهذین الخبرین أنّ موردهما وإن کان الجبن، إلّاأنّ الإمام علیه السلام أعطی فی آخرهما قاعدة کلّیّة، وهی قوله علیه السلام: «کلّ شیء فیه الحلال والحرام فهو لک حلال حتّی تعرف الحرام فتدعه بعینه».

ویمکن المناقشة فیهما سنداً، لکون الأوّل مرسلًا وعبداللَّه بن سلیمان فی الثانی مجهولًا.

أضف إلی ذلک أنّ المراد من الحرام فیهما هو أنفحة المیتة التی یصنع بها الجبن، فالمراد بالحدیثین أنّ الجبن- الذی سألت عنه- علی قسمین: حلال وحرام، فالحلال هو المصنوع بأنفحة المذکّی، والحرام هو المصنوع بأنفحة المیتة.

وحیث إنّه علی خلاف فقه الإمامیّة، لکون القسم الثانی أیضاً حلالًا وطاهراً عندنا فلابدّ من حملهما علی التقیّة.

لکن یمکن دفعه بأنّ التقیّة إنّما هی فی مورد الجبن، لا فی الکبری الکلّیّة، أعنی قوله: «کلّ ما کان فیه حلال وحرام فهو لک حلال حتّی تعرف الحرام بعینه فتدعه».

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۵، ص: ۴۶

لکن قد عرفت الإشکال فی سند الحدیثین.

۳- وصحیحة عبداللَّه بن سنان، عن أبی عبداللَّه علیه السلام قال: «کلّ شیء فیه حلال وحرام فهو لک حلال أبداً حتّی تعرف الحرام منه بعینه فتدعه»[۴۱].

البحث حول مدلول هذه الأحادیث الثلاثة

یحتمل فی کلمة «الشیء» المأخوذ فی المغیّی ثلاثة وجوه:

أ- أن یکون بمعنی الطبیعة والجنس، أی کلّما کان من الطبیعة ذات قسمین:

حلال وحرام- مثل طبیعة «المایع»[۴۲] التی لها قسم حلال، وهو الماء وقسم حرام وهو الخمر- فلو شککت فی فرد من أفراد هذه الطبیعة أنّه من أیّ قسم منهما فهو لک حلال حتّی تعلم أنّه من القسم الحرام.

ب- أن یکون بمعنی «مجموع الشیئین» الذین أحدهما حلال والآخر حرام، کالإنائین الذین نعلم أنّ أحدهما الماء والآخر الخمر، فکان معنی هذه الروایات أنّ کلیهما حلالان حتّی تعلم الحرام منهما بعینه.

ج- أن یکون له معنی عامّ لهما، فیعمّ «الجنس» و «مجموع الشیئین».

ولا یخفی علیک أنّ هذه الأحادیث تختصّ بالشبهات البدویّة علی الاحتمال الأوّل، وبالشبهات المقرونة بالعلم الإجمالی علی الاحتمال الثانی، ویعمّ کلیهما علی الاحتمال الثالث.

هذا من حیث «المغیّی».

وأمّا «الغایة» فهل المراد من «المعرفة» فیها خصوص العلم التفصیلی

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۵، ص: ۴۷

أو الأعمّ منه ومن الإجمالی؟

فإن اخترنا الاحتمال الأوّل من الاحتمالات المتقدّمة فی المغیّی کان المراد من «المعرفة» أعمّ من العلم التفصیلی والإجمالی، فلم تکن هذه الروایات دالّة علی الترخیص فی المقام.

وإن اخترنا أحد الاحتمالین الأخیرین کان العلم الإجمالی داخلًا فی المغیّی، واختصّت الغایة بالعلم التفصیلی، فکانت هذه الأخبار دالّة علی الإذن فی المخالفة فی ما نحن فیه.

هذا بحسب الوجوه المتصوّرة فی المقام.

ویمکن أن تمیل النفس فی بادئ النظر إلی الاحتمال الأوّل من الاحتمالات الثلاثة فی المغیّی.

ولکنّ التأمّل یقضی بأنّ المراد ب «الحلال» و «الحرام» ما کان موجوداً بالفعل منهما فی نفس الواقعة المبتلی بها، وهو ینطبق علی الاحتمال الثانی، لعدم وجود الحلال والحرام بالفعل فی الاحتمال الأوّل، بل مورد الابتلاء فیه هو شیء مشکوک الحلّیّة والحرمة.

وحاصل ما وصلنا إلیه إلی هنا: أنّه یمکن الاستدلال علی وقوع الترخیص بصحیحة عبداللَّه بن سنان من الأخبار الثلاثة المتقدّمة.

۴- وممّا استدلّ به علی أصالة الحلّیّة: ما روی عن مسعدة بن صدقة، عن أبی عبداللَّه علیه السلام قال: سمعته یقول: «کلّ شیء هو لک حلال حتّی تعلم أنّه حرام بعینه، فتدعه من قبل نفسک، وذلک مثل الثوب یکون علیک قد اشتریته وهو سرقة، والمملوک عندک لعلّه حرٌّ قد باع نفسه[۴۳]، أو خُدع فبیع قهراً، أو امرأة

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۵، ص: ۴۸

تحتک وهی اختک، أو رضیعتک، والأشیاء کلّها علی هذا حتّی یستبین لک غیر ذلک، أو تقوم به البیّنة»[۴۴].

ولا ینبغی الإشکال فی دلالة صدر هذه الروایة علی المقام، لأنّ غایة الحلّیّة فیها هو العلم بالحرمة، فکما تعمّ الشبهات البدویّة تعمّ أیضاً الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالی، لأنّ کلّاً من أطراف الشبهة یصدق علیه أنّه غیر معلوم لنا.

لکنّ الأمثلة التی ذکرت بعنوان مصادیق «أصالة الحلّیّة» لا ترتبط بها أصلًا، بل کلّها من مصادیق الأمارات أو الاصول الاخری المتقدّمة علی أصالة الحلّیّة.

أمّا حلّیّة الثوب المحتمل سرقته فی المثال الأوّل، والمملوک المحتمل کونه ممّن خُدع فبیع قهراً فی المثال الثالث فمستندة إلی کون الید أمارة للملکیّة.

وأمّا المملوک المحتمل کونه حرّاً قد باع نفسه فی المثال الثانی، فهو من مصادیق «الإقرار» و «إقرار العقلاء علی أنفسهم جائز»[۴۵].

إن قلت: لا ینفذ إقرار العبد، فهو خارج عن تحت مسألة الإقرار وداخل تحت «أصالة الحلّیّة».

قلت: إقرار العبد غیر نافذ فیما إذا کان علی المولی، وأمّا إذا کان علی نفسه فهو نافذ، فحلّیّة التصرّف فی الإنسان المقرّ علی عبودیّته مستندة إلیالإقرار لا إلی أصالة الحلّیّة.

وأمّا حلّیّة الزوجة التی یحتمل الزوج کونها اخته الرضاعیّة کما فی المثال الخامس، فهی مستندة إلی الاستصحاب؛ لأنّ الرضاع أمرٌ حادث بعد الولادة،

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۵، ص: ۴۹

فإذا شکّ فیه یستصحب عدمه.

وأمّا المثال الرابع- وهو احتمال کون الزوجة اخت الزوج نسباً- فهو أیضاً من مصادیق الاستصحاب بناءً علی جریان مثل استصحاب عدم قرشیّة المرأة، کما علیه بعض العلماء ومنهم المحقّق الخراسانی رحمه الله[۴۶].

نعم، بناءً علی عدم جریان هذا النوع من الاستصحابات[۴۷] کان حلّیّة من احتمل کونها اخت الزوج نسباً مستندة إلی أصالة الحلّیّة.

هذا ما اقتضته الروایة.

وأمّا مع قطع النظر عنها فالقاعدة تقتضی حرمة تزویج مرأة شکّ فی کونها اختاً للنسب، إذ لا یجوز إلّانکاح الأجنبیّة، فلابدّ من إحراز کون المرأة أجنبیّة کی یترتّب علیه جواز التزویج.

والحاصل: أنّ الأمثلة المذکورة فی ذیل الروایة لا ترتبط بالقاعدة الکلّیّة المستفادة من صدرها، لعدم کون الحلّیّة فیها مستدة إلی تلک القاعدة، بل إلی مثل «الإقرار» و «الاستصحاب» و «قاعدة الید» وهذه الامور متقدّمة علی أصالة الحلّیّة، فمع جریانها لا تصل النوبة إلیها، فذکر هذه الأمثلة بعنوان مصادیق أصالة الحلّیّة یوجب وهن الاستناد بالروایة لإثبات الترخیص فی ما نحن فیه.

نعم، بقی من بین الأحادیث الأربعة المتقدّمة حدیث واحد سلیم من حیث السند، وتامّ من حیث الدلالة علی الترخیص فی المقام، وهو صحیحة عبداللَّه بن سنان، کما تقدّم.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۵، ص: ۵۰

وقد عرفت أنّه لامحذور فی تجویز مخالفة الحکم الواقعی من حیث العقل أیضاً، لعدم کونه ترخیصاً فی المعصیة ولا مستلزماً للتناقض.

هذا، ولکن المهمّ هو نظر العرف فی معنی الروایات لا نظر العقل.

والعرف یقضی بأنّ ارتکاب کلا الإنائین الذین علم إجمالًا بخمریّة أحدهما، معصیة، فتجویزه ترخیص فی المعصیة ومستلزم للتناقض، فالعرف بلحاظ هذین المحذورین یحکم باختصاص صحیحة عبداللَّه بن سنان بالشبهات البدویّة وأنّها لا ترتبط بموارد العلم الإجمالی أصلًا.

أضف إلی ذلک أنّا وإن استظهرنا الاحتمال الثانی من بین الاحتمالات الثلاثة المتصوّرة فی «المغنی» وهو أن یکون المراد من «الشیء» مجموع الشیئین، إلّا أنّه یمکن أن یُقال برجحان الاحتمال الأوّل، لأنّ إرادة مجموع شیئین من کلمة «شیء» بعیدة، وأمّا إرادة «الطبیعة» منه فلا بُعد فیه أصلًا، فالاحتمال الأوّل راجح، وإن أبیت عن رجحانه فلایمکن إنکار تساویه مع الاحتمالین الأخیرین.

فلایصحّ الاستدلال بهذه الروایة علی الترخیص فی أطراف العلم الإجمالی، لظهورها فی الشبهات البدویّة بناءً علی رجحان الاحتمال الأوّل، ولکونها مجملة بناءً علی تساویه مع الاحتمالین الأخیرین.

علی أنّه نسب إلی صاحب الجواهر أنّه قال: العمل بهذه الروایة نادر بین الأصحاب. فهی وإن کانت صحیحة إلّاأنّه یشکل الاستدلال بها بعد ندرة العمل بها من قبل الفقهاء.

والحاصل: أنّه لا یمکن إثبات الترخیص فی مخالفة العلم الإجمالی بأحادیث أصالة الحلّیّة.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۵، ص: ۵۱

البحث حول دلالة «أصالة البراءة» علی الترخیص فی المقام

وبهذا ینقدح عدم صحة الاستدلال فی ما نحن فیه بالبراءة الشرعیّة مثل «رفع ما لا یعلمون»[۴۸] و «الناس فی سعة ما لم یعلموا»[۴۹]؛ لشهادة العرف باختصاص هذه الروایات بالشبهات البدویّة، لأنّ العلم الإجمالی وإن کان له إضافة إلی العلم وإضافة اخری إلی الجهل، إلّاأنّ العرف لا ینظر إلّاإلی إضافته العلمیّة، فیقضی بأنّه علم.

فلا یصلح «رفع ما لا یعلمون» و «الناس فی سعة ما لم یعلموا» وأمثالهما لإثبات الترخیص فی موارد العلم الإجمالی.

البحث حول دلالة «الاستصحاب» علی الترخیص فی المقام

وهل یمکن إثباته بقوله علیه السلام: «لاتنقض الیقین بالشکّ» فإذا علمنا بخمریّة أحد الإنائین الذین کان کلاهما خلّاً فیما سبق فهل یجری استصحاب الخلّیّة فی کلّ منهما أم لا؟

کلام الشیخ الأنصاری رحمه الله فی ذلک

ذهب الشیخ الأعظم رحمه الله إلی عدم جریان الاصول العملیّة- سیّما الاستصحاب- فی موارد العلم الإجمالی، وعلّله بوجهین:

۱- ظاهر کلامه فی رسالة «الاشتغال» وصریحه فی رسالة «الاستصحاب» أنّ جریان الاصول فی أطراف العلم الإجمالی یستلزم التناقض فی أدلّة

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۵، ص: ۵۲

الاصول[۵۰]، إذ قال علیه السلام: «لاتنقض الیقین أبداً بالشکّ وإنّما تنقضه بیقین آخر»[۵۱]، وهو متضمّن لحکمین: أحدهما: حرمة نقض الیقین بالشکّ، والآخر: وجوب نقضه بیقین آخر، فلو أجرینا الاستصحاب فی کلا المشتبهین لاستلزم الحکم بحلّیّة کلا الإنائین،

وحیث علمنا بتبدّل أحدهما خمراً فلابدّ من الحکم بحرمة أحدهما بمقتضی ذیل الدلیل، وبین دلالة الصدر بحلّیّة کلیهما والذیل بحرمة أحدهما تناقض بیّن.

ویستنتج من هذا البیان أوّلًا: أنّ عدم جریان الاستصحاب فی موارد العلم الإجمالی مربوط بمقام الإثبات، وإلّا فلو لم یستلزم التناقض فی دلیله لأمکن جریانه بحسب مقام الثبوت.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۵، ص: ۵۳

وثانیاً: أنّه لا ـ فرق علی هذا المبنی فی عدم الجریان بین کون الحالة السابقة عدم التکلیف وکان التکلیف معلوماً بالإجمال کما فی المثال السابق، وبین ما إذا کان الأمر بالعکس، کأن کان کلا الإنائین فیما سبق نجسین ثمّ علمنا بصیرورة أحدهما طاهراً.

إذ لافرق بین الصورتین فی لزوم التناقض فی أدلّة الاصول فی صورة جریان الاستصحاب.

هذا کلام الشیخ وما یستنتج منه فی رسالتی «الاشتغال» و «الاستصحاب».

۲- لکنّه رحمه الله ذهب فی رسالة «القطع»[۵۲] وبعض کلماته الاخر إلی أنّ عدم جریان الاصول فی أطراف العلم الإجمالی لأجل استلزامه الترخیص فی المخالفة القطعیّة العملیّة للحکم الواقعی[۵۳]؛ لأنّ إجراء استصحاب الخلّیّة مثلًا فی کلّ من الإنائین الذین علم بصیرورة أحدهما خمراً یستلزم الترخیص فی ارتکاب الخمر الواقعی الذی هو مخالفة قطعیّة عملیّة للحکم بحرمة الخمر، وهو تجویز المعصیة، وصدوره عن الحکیم محال.

ویستنتج من هذا البیان خلاف الأمرین المتقدّمین آنفاً، ضرورة أنّ المنع- بناءً علی هذا الوجه- مربوط بمقام الثبوت أوّلًا، ومخصوص بما إذا کان الأصل رافعاً للتکلیف ثانیاً، کما فی مثال العلم بصیرورة أحد الخلّین خمراً، بخلاف ما إذا کان الأصل مثبتاً للتکلیف، کما فی مثال العلم بصیرورة أحد

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۵، ص: ۵۴

الإنائین النجسین طاهراً، فإنّ استصحاب نجاسة کلّ منهما والاجتناب عنهما لا یستلزم مخالفةً قطعیّة للحکم الواقعی کما هو واضح.

نقد کلام الشیخ الأنصاری رحمه الله

والجواب عن دلیله هذا: أنّ صرف مخالفة التکلیف الواقعی لا تعدّ معصیة، فلایستلزم تجویزها ترخیصاً فی المعصیة، کما تقدّم[۵۴].

ویمکن الجواب عن دلیله الأوّل بوجهین:

الأوّل: أنّا لانسلّم استفادة حکمین من دلیل الاستصحاب.

توضیح ذلک: أنّ المراد ب «الیقین» فی أدلّة الاستصحاب إمّا خصوص القطع أو مطلق الحجّة المعتبرة، وسیجیء تحقیقه فی محلّه إن شاء اللّه تعالی.

فإن کان خصوص القطع فلایمکن أن یکون قوله: «وإنّما تنقضه بیقین آخر» فی مقام جعل حکم شرعی تکلیفی، لأنّ مفاده حینئذٍ أنّه یجب علیک العمل بالقطع اللاحق ونقض القطع السابق به، وقد عرفت أنّ حجّیّة القطع ذاتیّة لا تنالها ید الجعل إثباتاً ونفیاً[۵۵]، فکیف یمکن جعل الحجّیّة للقطع بقوله علیه السلام: «وإنّما تنقضه بیقین آخر».

فلابدّ من جعل هذه الجملة بمنزلة الغایة للحکم السابق، فکان مفاد المجموع أنّ حرمة نقض الیقین السابق تستمرّ إلی زمان القطع بالخلاف، فکأنّه قال: «لاتنقض الیقین بالشکّ حتّی یحصل لک یقین آخر» فلایستفاد من أدلّة الاستصحاب إلّاحکم واحد.

وإن کان المراد من «الیقین» مطلق الحجّة المعتبرة الشاملة للقطع

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۵، ص: ۵۵

والأمارات، وکان معنی الروایة: «لاتنقض الحجّة المعتبرة باللاحجّة وإنّما تنقضه بحجّة معتبرة اخری» فلایمکن أن یجعل ذیل الروایة

بالنسبة إلی أحد مصداقیه- وهو القطع- فی مقام جعل الحجّیّة، فلابدّ من أن یکون بالنسبة إلیه غایة للحکم المستفاد من الصدر، لا مفیداً لحکم آخر.

نعم، یمکن أن یکون فی مقام جعل الحجّیّة وبیان حکم آخر بالنسبة إلی‌مصداقه الآخر- وهو الأمارة- فلو قامت البیّنة علی طهارة ثوبک مثلًا، ثمّ قامت بعد ساعة علی نجاسته لدلّ قوله علیه السلام: «وإنّما تنقضه بیقین آخر» علی حجّیّة البیّنة الثانیة ونجاسة الثوب فی الزمن الثانی.

لکن حیث لا- یمکن الجمع بین کون ذیل الروایة- وهو قوله علیه السلام: «وإنّما تنقضه بیقین آخر»- مفیداً للحکم بلحاظ أحد مصداقیه، وغیر مفید له بلحاظ مصداقه الآخر، لعدم قدر جامع بین تحقّق الحکم وعدم تحقّقه، فلابدّ من حمله مطلقاً علی بیان الغایة ومقدار استمرار الحکم المستفاد من صدره.

الثانی: سلّمنا فرضاً إمکان جعل الحجّیّة للقطع، لکن لابدّ من أن یکون ما تعلّق به الیقین فی ذیل الروایة عین ما تعلّق به الیقین الواقع فی الصدر، وما نحن فیه لیس کذلک.

وبعبارة أوضح: کما أنّ «الشکّ» فی قوله علیه السلام: «لا تنقض الیقین بالشکّ» تعلّق بعین ما تعلّق به «الیقین» کذلک الیقین اللاحق فی قوله: «وإنّما تنقضه بیقین آخر» تعلّق بعین ما تعلّق به الیقین السابق، والمسألة لیست کذلک فی أطراف العلم الإجمالی، ضرورة أنّ الیقین السابق تعلّق بکلّ من طرفی العلم الإجمالی مشخّصاً، بخلاف الیقین اللاحق، فإنّه تعلّق بأحدهما لا علی التعیین، لأنّا نبحث فی أنّه إذا علم طهارة کلّ من هذین الثوبین معیّناً ثمّ قطعنا

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعه، ج‌۵، ص: ۵۶

بصیرورة أحدهما نجساً فهل یجری استصحاب طهارة کلّ منهما أم لا؟

والحاصل: أنّ ما ذکره الشیخ الأعظم من الدلیلین لتوجیه عدم جریان الاصول فی أطراف العلم الإجمالی غیر تامّ.

کلام المحقّق النائینی رحمه الله فی المقام

وفصّل المحقّق النائینی رحمه الله بین الاصول التنزیلیّة وغیرها[۵۶]، فذهب إلی‌عدم جریان القسم الأوّل فی أطراف العلم الإجمالی مطلقاً، سواء استلزم جریانه المخالفة القطعیّة العملیّة أو لم یستلزم، وکذلک القسم الثانی فیما إذا استلزمها، وأمّا إذا لم یستلزم فلا ضیر فی جریانه.

وقال رحمه الله فی تفصیله:

توضیح ذلک: هو أنّ المجعول فی الاصول التنزیلیّة إنّما هو البناء العملی والأخذ بأحد طرفی الشکّ علی أنّه هو الواقع وإلقاء الطرف الآخر وجعل الشکّ کالعدم فی عالم التشریع، فإنّ الظاهر من قوله علیه السلام فی أخبار الاستصحاب: «لاتنقض الیقین بالشکّ» هو البناء العملی علی بقاء المتیقّن وتنزیل حال الشکّ منزلة حال الیقین والإحراز.

وهذا المعنی من الحکم الظاهری فی الشبهات البدویّة الغیر المقرونة بالعلم الإجمالی یمکن جعله، وکذا المقرونة بالعلم الإجمالی، لکن بالنسبة إلی بعض

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعه، ج‌۵، ص: ۵۷

الأطراف، وأمّا بالنسبة إلی جمیع الأطراف، فلایمکن مثل هذا الجعل، للعلم بانتقاض الحالة السابقة فی بعض الأطراف وانقلاب الإحراز السابق الذی کان فی جمیع الأطراف إلی إحراز آخر یضادّه، ومعه کیف یمکن الحکم ببقاء الإحراز السابق فی جمیع الأطراف ولو تعبّداً، فإنّ الإحراز التعبّدی لا یجتمع مع الإحراز الوجدانی بالخلاف.

والحاصل: أنّه لا یمکن الحکم ببقاء الطهارة الواقعیّة فی کلّ من الإنائین مع العلم بنجاسة أحدهما.

نعم، یمکن الحکم ببقاء الطهارة الواقعیّة فی أحد الإنائین دون الآخر، لأنّه لایعلم بنجاسته بالخصوص، فالذی لا یمکن هو الجمع بین الحکمین وجعل الاستصحابین معاً، وهذا من غیر فرق بین أن یلزم من جریان الاستصحابین مخالفة عملیّة کالمثال، حیث إنّ استصحاب طهارة کلّ من الإنائین یقتضی جواز استعمال کلّ منهما فی مشروط الطهارة، فیلزم مخالفة عملیّة للتکلیف المعلوم فی البین، وهو وجوب الاجتناب عن النجس منهما وعدم جواز استعماله فی مشروط الطهارة، وبین أن لا یلزم من جریانهما مخالفة عملیّة، کما إذا کان الإناءان مقطوعی النجاسة سابقاً وعلم بطهارة أحدهما لاحقاً، فإنّه لا یلزم من استصحاب نجاسة کلّ منهما مخالفة عملیّة، لأنّ العلم بطهارة أحدهما لا یقتضی تکلیفاً لیلزم من جریانهما مخالفة عملیّة، لما عرفت من عدم إمکان الحکم ببقاء المستصحبین مع العلم بانتقاض أحدهما، وهذا یرجع إلی عدم إمکان الجعل ثبوتاً، ولا دخل للمخالفة العملیّة وعدمها فی ذلک.

ویترتّب علی ذلک عدم نجاسة الملاقی لأحد الإنائین فی المثال الأخیر، لعدم جریان استصحاب النجاسة فیهما لیحکم بنجاسة الملاقی لأحدهما، وسیأتی فی أواخر الاستصحاب مزید توضیح لذلک مع بعض ما یرد علیه من النقوض

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۵، ص: ۵۸

والجواب عنها.

فتحصّل ممّا ذکرنا: أنّ المانع من جریان الاصول التنزیلیّة فی أطراف العلم الإجمالی لیس هو انتفاء الموضوع[۵۷] ولا المخالفة العملیّة[۵۸]، بل لأنّ المجعول فیها معنی لا یعقل ثبوته فی جمیع الأطراف.

وأمّا الاصول الغیر التنزیلیّة- کأصالة الطهارة والبراءة والحلّ ونحو ذلک- فلا مانع من جریانها فی أطراف العلم الإجمالی إلّاالمخالفة القطعیّة العملیّة للتکلیف المعلوم فی البین، فهی لا تجری إن لزم من جریانها مخالفة عملیّة للتکلیف المعلوم بالإجمال، وتجری إن لم یستلزم ذلک.

والسرّ فیه: هو أنّ المجعول فیها مجرّد تطبیق العمل علی أحد طرفی الشکّ من دون تنزیل المؤدّی منزلة الواقع المشکوک فیه، کما کان هو المجعول فی الاصول التنزیلیّة، فإنّ مفاد أصالة الإباحة هو مجرّد الترخیص الظاهری وعدم المنع من الفعل والترک، ولا مانع من الترخیص الظاهری فی کلّ واحد من الأطراف من حیث نفسه مع قطع النظر عن استلزامه المخالفة العملیّة، فإنّه لایضادّ نفس المعلوم بالإجمال، لأنّ الترخیص یرد علی کل طرف بخصوصه فی غیر دوران الأمر بین المحذورین، وکلّ طرف بالخصوص مجهول الحکم، فالموضوع للترخیص الظاهری محفوظ فی کلّ واحد من الأطراف، ولیس فیه جهة إحراز وتنزیل للواقع المشکوک فیه حتّی یضادّ الإحراز التعبّدی فی کلّ طرف للإحراز الوجدانی بالخلاف فی أحد الأطراف، فینحصر المانع بالمخالفة

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۵، ص: ۵۹

العملیّة للتکلیف المعلوم بالإجمال.

ودعوی أنّه لا مانع من الترخیص الظاهری فی المخالفة العملیّة واضحة الفساد، فإنّ المخالفة العملیّة ممّا لا یمکن أن تنالها ید الإذن والترخیص، لأنّها عبارة عن المعصیة، ولا یعقل الإذن فی المعصیة، لاستقلال العقل بقبح المعصیة، کاستقلاله بحسن الطاعة ولیست من المجعولات الشرعیّة.

فتحصّل من جمیع ما ذکرنا: أنّ عدم انحفاظ رتبة الحکم الظاهری یکون لأحد امور:

إمّا لانتفاء الموضوع، وینحصر ذلک فی أصالة الإباحة عند دوران الأمر بین المحذورین.

وإمّا لقصور المجعول عن شموله للأطراف کما فی الاصول التنزیلیّة، سواء کانت نافیة للتکلیف المعلوم بالإجمال أو مثبتةً له.

وإمّا لعدم إمکان تطبیق العمل علی المؤدّی کما فی الاصول الغیر التنزیلیّة النافیة للتکلیف المعلوم بالإجمال، کأصالة الإباحة والبراءة عند العلم بوجوب أحد الشیئین.

وأمّا إذا کانت مثبتةً للتکلیف المعلوم فلا مانع من جریانها، کما فی أصالة الحرمة فی باب الدماء والفروج والأموال عند العلم بحرمة

إراقة دم أحد الشخصين أو حرمة إحدى المرأتين أو المالين وحلّيّة الآخر، فإنّ أصالة الحرمة فى كل من الشخصين والمرأتين والمالين تجرى من دون أن يلزم منها مخالفة عمليّة، لأنّ مؤدّاها موافق للمعلوم بالإجمال[۵۹].

إنتهى موضع الحاجة من كلامه رحمه الله بطوله.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۶۰

نقد ما أفاده المحقّق النائينى رحمه الله فى المقام

ويرد عليه أوّلًا: أنّ تقسيم الاصول إلى التنزيليّة وغيرها غير صحيح، إذ لا فرق بين المجعول فى دليل أصالة الطهارة مثلًا وبين المجعول فى دليل الاستصحاب.

توضيح ذلك: أنّ قوله عليه السلام: «كلّ شىء نظيف حتّى تعلم أنّه قذر»[۶۰] يدلّ على أنّ للمكلّف أن يعامل مع الشىء المشكوك الطهارة والنجاسة معاملة الشىء الطاهر فى مقام العمل، فيجوز له استعماله فى مشروط الطهارة.

وقوله عليه السلام: «لاتنقض اليقين أبداً بالشكّ»[۶۱] أيضاً يفيد نحو هذا المعنى، فإنّ العرف الذى هو الحاكم فى تعيين معانى الأخبار يقضى بأنّ معناه هو لزوم ترتيب آثار اليقين السابق عملًا فى زمان الشكّ، فالشارع المقدّس مع لحاظ وجود الشكّ يحكم بعدم الاعتناء به فى مقام العمل، وأين هذا من تنزيل الشكّ منزلة اليقين وإلغاء احتمال الخلاف وكون الشاكّ متيقّناً فى عالم التشريع؟!

بل الذى هو مقدور المكلّف ويمكن أن يتعلّق به التكليف هو العمل، لا الشكّ واليقين كما لا يخفى.

فأخبار الاستصحاب أيضاً فى مقام جعل حكم ظاهرى فى مقام العمل، فلا فرق بينه وبين سائر الاصول من هذه الجهة.

وثانياً: سلّمنا أنّ الاستصحاب أصل تنزيلى، لكنّه لا يقتضى عدم جريانه فى أطراف العلم الإجمالى، فلا مانع من جريان استصحاب طهارة كلا الإنائين بعد العلم بصيرورة أحدهما نجساً.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۶۱

ولا يصغى إلى ما ادّعاه هذا المحقّق الكبير من أنّ «الإحراز التعبّدى لا يجتمع الإحراز الوجدانى بالخلاف».

بل يمكن الجمع بين التعبّد وبين العلم التفصيلى بالخلاف، فضلًا عن الإجمالى، ألا ترى أنّه لامنع من أن يحكم الشارع بكون المرتدّ الذى أحد أبويه مسلم[۶۲] ميّتاً فى عالم التشريع، فيقسّم أمواله بين ورثته وتتزوّج زوجته بعد انقضاء عدّتها، مع أنّا نراه حيّاً يمشى فى الأسواق، وهل هذا إلّاالتعبّد على خلاف الإحراز الوجدانى التفصيلى؟

والحاصل: أنّ جريان الاستصحاب فى جميع أطراف العلم الإجمالى غير ممتنع، ولو قلنا بكونه أصلًا محرزاً.

لا يقال: بناءً على كون مثل الاستصحاب أصلًا محرزاً فلا فرق بينه وبين الأمارات، فإنّ الأمارات كما نزّلت منزلة القطع فى جوّ الشرع، نزّل الاستصحاب أيضاً منزلته، فكان الأصل التنزيلى باصطلاح المحقّق النائينى رحمه الله أمارةً لا أصلًا.

فإنّه يقال: بينهما بونٌ بعيد، فإنّ الأمارات بنفسها كاشفة عن الواقع، بخلاف الاصول المحرزة التى لا طريقيّة لها إلى الواقع أصلًا، غاية الأمر نزّل الشارع مؤدّاها منزلة الواقع تعبّداً، من دون أن يكون لأنفسها نظر إلى الواقع.

فتحصّل ممّا ذكرنا: أنّ المحقّق النائينى رحمه الله ذهب إلى عدم جريان الاصول المحرزة فى أطراف العلم الإجمالى أصلًا، وكذلك الاصول غير المحرزة فيما إذا استلزم جريانها مخالفة عمليّة، بخلاف ما إذا لم يستلزم ذلك، وقد عرفت ما استدلّ به على هذا التفصيل مع جوابه.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۶۲

ما أفاده رحمه الله فى مبحث الاستصحاب ممّا يرتبط بالمقام

ثمّ إنّ هذا المحقّق الكبير رحمه الله أورد على نفسه فى مبحث تعارض الاستصحابين إشكالًا وأجاب عنه، حيث قال:

ربما يناقش فيما ذكرناه- من عدم جريان الاصول المحرزة فى أطراف العلم الإجمالى مطلقاً، وإن لم يلزم منها مخالفة عمليّة- بأنّه يلزم على هذا عدم جواز التفكيك بين المتلازمين الشرعيّين، كطهارة البدن وبقاء الحدث عند الوضوء بمايع مردّد بين البول والماء؛ لأنّ استصحاب بقاء الحدث وطهارة البدن ينافى العلم الوجدانى بعدم بقاء الواقع فى أحدهما، لأنّه إن كان المايع ماءً فقد ارتفع الحدث، وإن كان بولًا فقد تنجّس البدن، فالتعبّد بالجمع بينهما لا يمكن.

بل يلزم عدم جواز التفكيك بين المتلازمين العقليّين أو العاديّين، فإنّ استصحاب حياة زيد وعدم نبات لحيته[۶۳] ينافى العلم بعدم الواقع فى أحدهما، لما بين الحياة والنبات من الملازمة، وكذا التعبّد ببقاء الكلّى وعدم حدوث الفرد[۶۴] ونحو ذلك من الأمثلة التى تقتضى الاصول العمليّة فيها التفكيك بين المتلازمين.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۶۳

والالتزام بعدم جريان الاستصحابين إذا أوجبا التفكيك بين المتلازمين الشرعيّين أو العقليّين والعاديّين بعيد غايته، بل لا يمكن الالتزام به، فإنّ ثمرة القول بعدم حجّيّة الأصل المثبت إنّما تظهر فى التفكيك بين المتلازمين، فدعوى عدم جريان الاصول المحرزة إذا استلزم منها التفكيك بين المتلازمين، تنافى القول بعدم حجّيّة الأصل المثبت.

هذا، والتحقيق فى دفع الشبهة هو أن يقال:

إنّه تارةً: يلزم من التعبّد بمؤدّى الأصلين العلم التفصيلى[۶۵] بكذب ما يؤدّيان إليه، لأنّهما يتّفقان على نفى ما يعلم تفصيلًا ثبوته أو على ثبوت مايعلم تفصيلًا نفيه، كما فى استصحاب نجاسة الإنائين أو طهارتهما مع العلم بطهارة أحدهما أو نجاسته، فإنّ الاستصحابين يتوافقان فى نفى ما يعلم تفصيلًا من طهارة أحدهما أو نجاسته.

واخرى: لا يلزم من التعبّد بمؤدّى الأصلين العلم التفصيلى بكذب ما يؤدّيان إليه، بل يعلم إجمالًا بعدم مطابقة أحد الأصلين للواقع من دون أن يتوافقا فى ثبوت ما علم تفصيلًا نفيه أو نفى ما علم تفصيلًا ثبوته، بل لا يحصل من التعبّد بمؤدّى الأصلين إلّاالعلم بمخالفة أحدهما الواقع، كما فى الاصول الجارية فى الموارد التى يلزم منها التفكيك بين المتلازمين الشرعيّين أو العقليّين، فإنّه لا يلزم من استصحاب طهارة البدن وبقاء الحدث عند الوضوء بمايع مردّد بين البول والماء أو من استصحاب بقاء الحياة وعدم نبات اللحية العلم التفصيلى بمخالفة ما يؤدّيان إليه، لأنّهما لم يتّحدا فى المؤدّى، بل كان

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۶۴

مؤدّى أحدهما غير مؤدّى الآخر، غايته أنّه يلزم من جريانهما التفكيك بين المتلازمين، بخلاف استصحاب النجاسة أو الطهارة فى كلّ من الإنائين، فإنّ الاستصحابين متّحدان فى المؤدّى مع العلم التفصيلى بالخلاف.

فالفرق بين القسم الأوّل والثانى ممّا لا يكاد يخفى، والذى منعنا عن جريانه فى أطراف العلم الإجمالى هو القسم الأوّل؛ لأنّه لا يمكن التعبّد بالجمع بين الاستصحابين الذين يتوافقان فى المؤدّى مع مخالفة مؤدّاهما للمعلوم بالإجمال.

وأمّا التعبّد بالجمع بين الاستصحابين المتخالفين فى المؤدّى الذى يلزم من جريانهما التفكيك بين المتلازمين، فلا محذور فيه، فإنّ التلازم بحسب الواقع لا يلازم التلازم بحسب الظاهر، لأنّه يجوز التفكيك الظاهرى بين المتلازمين الواقعيّين.

فظهر أنّ القول بعدم جريان الاصول المحرزة فى أطراف العلم الإجمالى لايلازم القول بعدم جريانها إذا استلزم منها التفكيك بين المتلازمين الشرعيّين أو العقليّين أو العاديّين[۶۶]، إنتهى كلامه رحمه الله.

نقد ما أفاده المحقّق النائينى رحمه الله فى مبحث الاستصحاب

ويمكن المناقشة فيه بوجهين:

أ- أنّك عرفت[۶۷] أنّ من موارد الـدوران بین المتبـاینین مـا إذا کـان جنس التکلیف معلوماً دون نوعه، کما إذا شکّ فی أنّ صـلاة الجمعهٔ واجبهٔ أو الغصب حرام؟

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۵، ص: ۶۵

ومـا ادّعـاه المحقّق النائینی رحمه الله من عـدم جریان الاصول المحرزهٔ فی أطراف العلم الإجمالی یعمّ هـذا المورد أیضاً، فلو کان کلّ واحد من وجوب صـلاهٔ الجمعهٔ و حرمهٔ الغصب مسـبوقاً بالعدم لم یجر استصـحاب عدم وجوبها وعدم حرمته کلیهما، مع أنّ ما أجاب به عن الإشـکال لا یکفی لهـذا المورد، لأنّ عدم وجوب صـلاهٔ الجمعهٔ وعدم حرمهٔ الغصب لا یرتبط أحدهما بالآخر، فلا یتوافقان فی نفی ما علم تفصیلًا، غایهٔ الأمر أنّا نعلم من الخارج أنّ أحد الاستصحابین یخالف الواقع.

والحاصل: أنّ ما أجاب به المحقّق النائینی رحمه الله عن الإشـکال لو فرض صحّته لا ینطبق علی جمیع موارد دعواه، بل یختصّ بما إذا کان نوع التکلیف أیضاً- مضافاً إلی جنسه- معلوماً، کما إذا شککنا فی وجوب صلاهٔ الظهر أو الجمعهٔ.

ب- أنّ مـا ذکره رحمـه الله مـن الفرق بیـن المتلاـزمین وبیـن العلـم الإجمـالی لیس بفـارق، لتعـدّد الاستصــحاب وتغـایر موضـوع الاستصـحابین فی العلم الإجمـالی أیضاً، فلایرتبط استصـحاب طهارهٔ الإناء الواقع فی الیمین باستصـحاب طهارهٔ الإناء الواقع فی الیسار، غایهٔ الأمر أنّا نعلم- لأجل العلم الإجمالی بنجاسهٔ أحدهما- بمخالفهٔ أحد الاستصحابین للواقع، نظیر ما تقدّم فی المتلازمین.

نعم، لو کان فی طرفی العلم الإجمالی استصحاب واحد وکان مقتضاه طهارهٔ مجموع کلا الإنائین مثلًا لکان لما ذکره من الفرق وجه.

لکنّک عرفت کون الاستصحاب متعدّداً فی المقام، مثل موارد المتلازمین.

وصـرف کون المستصـحب فی مـا نحن فیه هو الطهـارهٔ مثلًا فی کلا طرفی العلم الإجمالی وفی باب المتلازمین طهارهٔ مواضع الوضوء مثلًا فی أحدهما وبقاء الحدث المعنوی فی الآخر لا یکاد یکون فارقاً بینهما بعد اشتراکهما فی تغایر

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۵، ص: ۶۶

الموضوع کما عرفت.

علی أنّ التعبیر بکون الاستصـحابین- علی فرض جریانهما فی المقام- متّفقین علی نفی المعلوم بالتفصـیل تعبیر فاسد، لعدم تحقّق علم تفصـیلی فی أطراف العلم الإجمالی، وکون المعلوم فیها عنوان «أحـدهما» لا یقتضـی صـیرورهٔ العلم الإجمالی تفصـیلیّاً، فإنّ قوام العلم الإجمـالی إنّمـا هو بتعلّقه بأحـد الطرفین أو الأطراف، ولو کان التعبیر بأنّ المعلوم هو «أحـدهما» موجباً لصـیرورهٔ العلم تفصـیلیّاً لکانت جمیع العلوم الإجمالیّهٔ تفصیلیّهٔ، لتعلّقها بأحد الطرفین أو الأطراف کما لا یخفی.

والحاصل: أنّ ما أفاده الشیخ الأعظم والمحقّق النائینی ۰ فی مسألهٔ جریان الاصول فی أطراف العلم الإجمالی غیر تامّ.

عود إلی أصل البحث، وبیان الحقّ فی المسألهٔ

والحقّ أن یقال: إنّ التکلیف المعلوم بالإجمال علی نوعین:

أ- أن یکون تکلیفاً فعلیّاً قطعیّاً بحیث یتعلّق غرض المولی به بأیّ نحو کان، ولا یرضی بمخالفته بوجه من الوجوه حتّی فی صورهٔ کونه معلوماً بالإجمال.

ولاریب فی کون العلم الإجمالی فی هذه الصورهٔ علّهٔ تامّهٔ لحرمهٔ المخالفهٔ القطعیّهٔ ووجوب الموافقهٔ القطعیّهٔ.

وبعبارهٔ اخری: یحکم العقل ثبوتاً بأنّه لیس للمولی تجویز مخالفهٔ هذا النوع من العلم الإجمالی فی جمیع الأطراف ولا فی بعضها، حتّی فی الشهبات غیر المحصورهٔ، فضلًا عن المحصورهٔ.

فلا تصل النوبهٔ إلی مقام الإثبات وملاحظهٔ ظهور الأدلّهٔ، فلو کان لنا دلیل

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۵، ص: ۶۷

ظاهر فى الترخيص فى هذه الصورة فلابدّ من توجيهه وحمله على معنى غير منافٍ لحكم العقل القطعى.

ب- أن نعلم إجمالًا بقيام حجّة معتبرة على التكليف المردّد بين أمرين أو أكثر من دون أن نعلم بعدم رضا المولى بمخالفته مطلقاً وبأىّ وجه من الوجوه.

وقد تقدّم حكم المخالفة القطعيّة فى هذه الصورة ثبوتاً وإثباتاً.

وثبت[۶۸] أنّ الترخيص فيها لا يمتنع عقلًا، لجواز أن يحدث فى صورة الإجمال والترديد مصلحة أقوى تقتضى أن يرضى المولى بترك التكليف الواقعى المدلول عليه بالأمارة الإجماليّة.

وبعبارة اخرى: ليس العلم الإجمالى علّة تامّة لحرمة المخالفة القطعيّة فى هذه الصورة، فيتمكّن الشارع من تجويزها.

هذا بحسب حكم العقل.

لكنّك عرفت[۶۹] أنّ العرف يقضى بكونه علّة تامّة لحرمتها وأنّ ارتكاب كلا الإنائين الذين قامت الأمارة على خمريّة أحدهما معصية، فتجويزه ترخيص فى المعصية، فلو ظهر دليل فى تجويز المخالفة القطعيّة حمله العرف على معنى آخر لا يلزم منه ارتكاب المعصية، وهذا هو المتّبع، لأنّ الحاكم فى معانى الأدلّة الشرعيّة هو العرف.

وثبت[۷۰] أيضاً أنّه لا دليل على الترخيص فى المخالفة القطعيّة بحسب مقام

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۶۸

الإثبات، ولو كان للزم حمله على معنى لا يستلزم المخالفة القطعيّة، لما عرفت من أنّها تعدّ معصية عند العقلاء.

البحث حول المخالفة الاحتماليّة

وفى المخالفة الاحتماليّة مقامان من البحث:

الأوّل: فى إمكان الترخيص فى بعض الأطراف ثبوتاً.

الثانى: فيما اقتضته الأدلّة إثباتاً، بعد الفراغ عن إمكان الترخيص فى بعض الأطراف.

أمّا المقام الأوّل: فالحقّ فيه أنّه لا تمتنع المخالفة الاحتماليّة عقلًا ولا عرفاً، فإنّ العقل والعقلاء كلاهما يحكمان بعدم كون العلم الإجمالى علّة تامّة لوجوب الموافقة القطعيّة، بل هو مقتضٍ له، فللشارع تجويز ارتكاب بعض الأطراف فى الشبهات التحريميّة وتجويز ترك بعضها فى الشبهات الوجوبيّة.

أمّا العقل: فلأنّ الترخيص فى المخالفة القطعيّة إذا كان ممكناً عنده فالترخيص فى المخالفة الاحتماليّة كان ممكناً بطريق أولى.

وأمّا العقلاء: فلأنّ الترخيص فى جميع الأطراف يعدّ عندهم ترخيصاً فى المعصية لا فى بعضها.

وأمّا المقام الثانى: فلابدّ من ملاحظة الأدلّة وأنّها هل تدلّ على جواز المخالفة فى بعض الأطراف أم لا؟

فلو دلّت على ذلك لما كان للعلم الإجمالى أثر بالنسبة إلى وجوب الموافقة القطعيّة، وإلّا لأثّر أثره وكانت الموافقة القطعيّة واجبة كما كانت المخالفة القطعيّة محرّمة.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۶۹

البحث حول جريان «أصالة الحلّيّة» فى بعض الأطراف

أمّا «أصالة الحلّيّة» فقد عرفت[۷۱] المناقشة فى سند حديثين من أحاديثها الأربعة المتقدّمة، فإنّ الحديث الأوّل- وهو رواية معاوية بن عمّار- مرسل، وعبداللَّه بن سليمان فى الحديث الثانى مجهول، وأمّا الحديث الرابع- أعنى رواية مسعدة بن صدقة- فقد عرفت[۷۲] الاغتشاش فى متنها بحيث يصير الاستدلال بها فى المقام موهوناً، على أنّ فى النفس من مسعدة بن صدقة شيئاً على ما يستفاد من كتب

الرجال.

نعم، الحديث الثالث- وهو رواية عبداللّه بن سنان- كان صحيحاً سنداً وشاملًا لموارد العلم الإجمالی دلالةً بناءً علی ما قوّيناه[۷۳] من بين الاحتمالات المتصوّرة فی مدلوله، من أنّ المراد ب «الشیء» المأخوذ فی المغيّی هو «مجموع الشيئين» الذين أحدهما حلال والآخر حرام، كالإنائين الذين نعلم أنّ أحدهما ماء والآخر خمر، فكان معنی الرواية أنّ كليهما حلالان حتّی تعلم الحرام منهما بعينه.

لكنّه تجويز فی المخالفة القطعيّة، وقد عرفت أنّه وإن كان ممكناً عقلًا، إلّاأنّه ممتنع عرفاً، فلابدّ من حملها علی الشبهات البدويّة كما تقدّم.

وأمّا رواية مسعدة بن صدقة فلا يرد عليها هذا الإشكال لو اغمض عن اغتشاشها المتنی وإشكالها السندی، وذلك لأنّ لسانها هو «كلّ شیء هو لك

حلال حتّی تعلم أنّه حرام بعينه»[۷۴]؛ أی «كلّ شیء شكّ فی حلّيّته وحرمته[۷۵] هو لك حلال حتّی تعلم أنّه حرام بعينه» وهو مضافاً إلی الشبهات البدويّة يعمّ كلّ واحد من أطراف العلم الإجمالی، لأنّ كلّاً من أطرافه مشكوك الحلّيّة والحرمة، فتعمّه هذه الرواية مستقلّاً، ولا تعمّ مجموع الطرفين أو الأطراف معاً كی يرد عليها الإشكال الذی كان يرد علی صحيحة عبداللّه بن سنان.

لكن ربما يستشكل عليه بأنّ الترخيص فی جميع الأطراف ممتنع عرفاً كما عرفت، وفی بعضها- كالترخيص فی الإناء الواقع فی اليمين مثلًا- ترجيح من غير مرجّح.

إن قلت: يمكن تجويز «أحدهما» لا علی التعيين.

قلت: عنوان «أحدهما» أمرٌ اعتباری، وليس له حقيقة خارجيّة كی يتعلّق به الحكم.

وبعبارة اخری: «الشیء المشكوك الحلّيّة والحرمة» الذی حكم فی الحديث بحلّيّته، له فی المقام فردان: الإناء الواقع فی طرف اليمين، والإناء الواقع فی طرف اليسار، وليس لنا شیء ثالث باسم «أحدهما» كی يدلّ الحديث علی جواز ارتكابه.

واجيب عن هذا الإشكال بما يحتاج توضيحه إلی ذكر مقدّمة:

وهی أنّ العامّ أو المطلق قد لا يعمّ شيئاً مباشرة إلّاأنّه يعمّه بمعونة حكم العقل.

توضيح ذلك: أنّا نستفيد من العامّ والمطلق أمرين: أ- جريان الحكم فی جميع الأفراد، ب- تحقّق ملاك الحكم فيها، فإذا قال المولی: «أكرم العلماء» يستفاد منه أنّ كلّ واحد من أفراد العالم يجب إكرامه وهو واجد لملاك وجوب الإكرام، وإذا قال: «أعتق رقبةً» يستفاد منه أنّ كلّ واحدٍ من أفراد الرقبة يجب عتقه وهو واجد لملاك وجوب العتق.

ثمّ إنّ التخصيص والتقييد تارةً يتعلّق بالمادّة واخری بالهيئة والحكم.

مثال الأوّل: ما إذا قال المولی: «أكرم كلّ عالم» وقال فی دليل آخر:

«لاتكرم الفسّاق من العلماء» فإنّ هذا الدليل المخصّص يضيّق دائرة المتعلّق، فكأنّه قال من بداية الأمر: «أكرم كلّ عالم غير فاسق».

فالحكم وملاكه فی هذا القسم من التخصيصات والتقييدات يختصّ بما بقی تحت العامّ والمطلق، وأمّا ما خرج من تحتهما بواسطة التخصيص والتقييد فلايعمّه الحكم ولا ملاكه.

ومثال الثانی: ما إذا قال: «أنقذ الغريق» وكان زيد وعمرو مشرفين علی الغرق ولم يقدر المكلّف إلّاعلی إنقاذ واحد منهما.

ففی هذا المثال لو عمّ قوله: «أنقذ الغريق» كليهما لكان تكليفاً بما لا يطاق، ولو اختصّ بخصوص «زيد» أو خصوص «عمرو» لكان ترجيحاً بلا مرجّح، فلابدّ من القول بعدم دلالته علی وجوب إنقاذ واحد منهما مباشرةً، لكنّ كلّاً منهما مشتمل علی ملاك الحكم، فيحكم العقل بملاحظة قوله: «أنقذ الغريق» بلزوم إنقاذ أحدهما مخيّراً.

وبالجملة: قوله: «أنقذ الغريق» وإن لم يدلّ على وجوب إنقاذ زيد أو عمرو مباشرةً، إلّاأنّه يدلّ على وجوب إنقاذ أحدهما بمعونة حكم العقل.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۷۲

إذا عرفت هذا فاعلم أنّه اجيب عن الإشكال بأنّ ما نحن فيه يكون من قبيل قوله: «أنقذ الغريق» فإنّ كلّاً من أطراف العلم الإجمالى مشتمل على ملاك الحكم بالحلّيّة فى حديث مسعدة بن صدقة، فهو وإن لم يمكن أن يدلّ مستقيماً على حلّيّته لأجل المحذور المتقدّم، إلّاأنّ العقل بملاحظته يحكم بحلّيّة بعض الأطراف مخيّراً.

نقد هذا الجواب من قبل المحقّق اليزدى رحمه الله

وناقش فيه المحقّق الحائرى اليزدى رحمهما الله بأنّ هذا الحكم من العقل إنّما يكون فيما يقطع بأنّ الجرى على طبق أحد الاقتضائين لا- مانع فيه، كما فى مثال الغريقين، وأمّا فيما نحن فيه فكما أنّ الشكّ يقتضى الترخيص كذلك العلم الإجمالى يقتضى الاحتياط، ولعلّ اقتضاء العلم يكون أقوى فى نظر الشارع، فلا وجه لقطع العقل بالترخيص[۷۶]، إنتهى كلامه رحمه الله.

كلام المحقّق النائينى رحمه الله فى المقام

ثمّ إنّ المحقّق النائينى رحمه الله قرّر التخيير ببيان آخر، بقوله:

فإن قلت: نعم[۷۷]، وإن كانت نسبة الاصول إلى كلّ واحد من الأطراف على حدّ سواء، إلّاأنّ ذلك لا يقتضى سقوطها جميعاً، بل غاية ما يقتضيه هو التخيير فى إجراء أحد الأصلين المتعارضين، لأنّه بعد الاعتراف بعموم أدلّة

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۷۳

الاصول وشمولها للشبهات المقرونة بالعلم الإجمالى- كما تقدّم- تكون حال الاصول العمليّة حال الأمارات على القول بالسببيّة فيها.

وتوضيح ذلك: هو أنّ التخيير فى باب الأمارات المتعارضة على ذلك القول إنّما هو لأجل وقوع المزاحمة بينهما فى مقام الامتثال، لعدم القدرة على الجمع بين الأمارات المتضادّة فى المؤدّى.

ولابدّ حينئذٍ إمّا من تقييد إطلاق الأمر بالعمل بمؤدّى كلّ من الأمارتين المتعارضتين بحال عدم العمل بالاخرى- إن لم يكن أحد المؤدّيين أهمّ وأولى بالرعاية من الآخر، وإلّا فيقيّد إطلاق أمر المهمّ فقط ويبقى إطلاق أمر الأهمّ على حاله- وإمّا من سقوط الأمرين معاً واستكشاف العقل حكماً تخييريّاً لأجل وجود الملاك التامّ فى متعلّق كلّ من الأمارتين على الوجهين المذكورين فى باب التزاحم: من أنّ التخيير بين المتزاحمين هل هو لأجل تقييد إطلاق الخطاب من الجانبين مع بقاء أصله؟ أو هو لأجل سقوط الخطابين واستكشاف العقل حكماً تخييريّاً؟

والأقوى: هو الوجه الأوّل، لأنّ التزاحم إنّما ينشأ من عدم القدرة على الجمع بين المتزاحمين فى مقام الامتثال، والمقتضى لإيجاب الجمع إنّما هو إطلاق كلّ من الخطابين لحال امتثال الآخر وعدمه، إذ لو لم يكن للخطابين هذا الإطلاق وكان كلّ منهما مشروطاً بعدم امتثال الآخر لما كاد يحصل إيجاب الجمع الموجب لوقوع التزاحم بينهما، ومن المعلوم أنّ الذى لابدّ منه هو سقوط ما أوجب التزاحم، وليس هو إلّاإطلاق الخطابين، فلا موجب لسقوط أصلهما، لأنّ الضرورات تتقدّر بقدرها.

ومن جملة أفراد التزاحم: تزاحم الأمارات المتعارضة على القول بالسببيّة فيها، لأنّه على هذا القول تندرج الأمارات المتعارضة فى صغرى التزاحم،

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۷۴

ولابدّ من الحكم بالتخيير فى الأخذ بإحدى الأمارتين، لتقييد إطلاق الأمر بالعمل بكلّ منهما بحال عدم العمل بالاخرى.

وحینئذٍ یستقیم تنظیر باب الاصول العملیّة بباب الأمارات، بتقریب: أنّ حجّیّة کلّ أصل عملی إنّما تکون مطلقة بالنسبة إلی ما عداه من سائر الاصول، لإطلاق دلیل اعتباره، وهذا الإطلاق یکون محفوظاً فی الشبهات البدویّة والمقرونة بالعلم الإجمالی إذا لم یلزم من جریان الاصول فی الأطراف مخالفة عملیّة لعدم التعارض بینها، فلا موجب لتقیید إطلاق حجّیّتها، وأمّا إذا لزم من جریانها فی الأطراف مخالفة عملیّة فلایمکن بقاء إطلاق الحجّیّة لکلّ من الاصول الجاریة فی الأطراف، لأنّ بقاء الإطلاق یقتضی صحّة جریانها فی جمیع الأطراف، والمفروض عدم صحّة ذلک، لأنّه یلزم من جریانها فی الجمیع مخالفة قطعیّة عملیّة، فلابد من رفع الید عن إطلاق الحجّیّة.

ولکن هذا لا یوجب سقوط أصل الحجّیّة من کلّ أصل فی کلّ واحد من الأطراف، بل غایة ما یلزم هو تقیید إطلاق حجّیّة کلّ من الأصلین المتعارضین أو الاصول المتعارضة بحال عدم جریان الأصل الآخر فی الطرف المقابل.

ونتیجة هذا التقیید: هو التخییر فی إجراء أحد الأصلین لا سقوطهما رأساً، فإنّ المانع من إجراء الأصلین معاً لیس هو إلّاالمخالفة العملیّة، وهی لا تلزم من نفس حجّیّة الأصلین، بل من إطلاق حجّیّتهما لحال إجراء الآخر وعدمه، إذ لو کان حجّیّة کلّ أصل مشروطاً بحال عدم إجراء الأصل الآخر لم تحصل المخالفة العملیّة، فالمخالفة العملیّة إنّما نشأت من إطلاق الحجّیّة لکلّ من الأصلین المتعارضین، فلابدّ من تقیید حجّیّة کلّ من الأصلین بحال عدم إجراء الآخر، کتقیید الأمر بالعمل بکلّ من الأمارتین المتعارضتین بحال عدم العمل

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۵، ص: ۷۵

بالاخری من غیر فرق بینهما، سوی أنّ الموجب للتقیید فی الأمارتین المتعارضتین هو عدم القدرة علی العمل بهما جمعاً، وفی الأصلین المتعارضین هو لزوم المخالفة العملیّة من إجرائهما معاً.

وحاصل الکلام: أنّ حجّیّة کلّ أصل عملی إنّما تکون مشروطة بانحفاظ رتبة الأصل، کاشتراط کلّ تکلیف بالقدرة علی متعلّقه، وکما أنّه فی باب التکالیف الواقعیّة تکفی القدرة علی امتثال أحد التکلیفین المتزاحمین فی الحکم بالتخییر بینهما، فکذلک فی باب الاصول العملیّة یکفی انحفاظ رتبة أحد الأصلین المتعارضین فی الحکم بالتخییر بینهما، ولا إشکال فی انحفاظ رتبة کلّ من الأصلین عند عدم إجراء الآخر، فلا وجه لسقوطهما معاً[۷۸]، إنتهی.

ثمّ أجاب عنه بقوله:

قلت: هذا غایة ما یمکن أن توجّه به مقالة التخییر.

ولکنّ الإنصاف: أنّ القول بالتخییر فی الاصول المتعارضة فی غایة الوهن والسقوط، لأنّه قول بلا دلیل، ولا یساعد علیه العقل ولا النقل، فإنّ التخییر فی إعمال أحد الأصلین المتعارضین لابدّ وأن یکون لأحد أمرین: إمّا لکون المجعول فی باب الاصول العملیّة معنی یقتضی التخییر فی تطبیق العمل علی أحد الأصلین المتعارضین، وإمّا لأجل اقتضاء أدلّة الحجّیّة ذلک، ومن الواضح أنّ المجعول فی الاصول ودلیل حجّیّتها لا یقتضی التخییر فی إجراء أحد الأصلین المتعارضین، وقیاس الاصول العملیّة بالأمارات فی غیر محلّه، فإنّ التخییر فی الأخذ بإحدی الأمارتین المتعارضتین علی القول بالسببیّة فیها إنّما[۷۹]

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة ؛ ج‌۵ ؛ ص۷۵

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۵، ص: ۷۶

هو لأجل کون المجعول فی الأمارات معنی یقتضی التخییر فی الأخذ بإحدی الأمارتین المتعارضتین.

وتوضیح ذلک: هو أنّ الموارد التی نقول فیها بالتخییر مع عدم قیام دلیل علیه بالخصوص[۸۰] لا تخلو عن أحد أمرین:

أحدهما: اقتضاء الکاشف والدلیل الدالّ علی الحکم التخییر فی العمل.

ثانیهما: اقتضاء المنکشف والمدلول ذلک، وإن کان الدلیل یقتضی التعیینیّة.

فمن الأوّل: ما إذا ورد عامّ، کقوله: «أکرم العلماء» وعلم بخروج زید وعمرو عن العامّ، ولکن شکّ فی أنّ خروجهما هل هو علی وجه الإطلاق، بحیث لا ـ یجب إکرام کلّ منهما فی حال من الأحوال؟ أو أنّ خروجهما لیس علی وجه الإطلاق، بل کان خروج کلّ منهما مشروطاً بحال عدم[۸۱] إکرام الآخر؟ بمعنی أن یکون عدم وجوب إکرام کلّ منهما مقیّداً بحال إکرام الآخر، بحیث یلزم من خروج أحدهما عن العموم دخول الآخر فیه.

وبعبارة أوضح: یدور أمر المخصِّص بین أن یکون أفرادیّاً وأحوالیّاً لو کان خروج الفردین علی وجه الإطلاق، أو أحوالیّاً فقط لو کان خروج أحدهما فی حال دخول الآخر.

والوظیفة فی مثل هذا الفرض هو التخییر فی إکرام أحد الفردین وترک إکرام الآخر، ولا ـ یجوز ترک إکرام کلّ منهما، لأنّ مرجع الشکّ فی ذلک إلی‌الشکّ

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج‌۵، ص: ۷۷

فی مقدار الخارج عن عموم وجوب إکرام العلماء، ولابدّ من الاقتصار علی المتیقّن خروجه، وهو التخصیص الأحوالی فقط، لأنّه لو قلنا بخروج الفردین مطلقاً فی جمیع الأحوال یلزم زیادة تخصیص علی ما إذا کان الخارج کلّ منهما مشروطاً بدخول الآخر، فإنّه علی هذا یدخل أحد الفردین تحت العموم علی کلّ حال، فلا محیص عن القول بالتخییر فی إکرام أحدهما وعدم إکرام الآخر، ولکنّ الحکم بالتخییر فی مثل هذا الفرض إنّما نشأ من اجتماع دلیل العامّ وإجمال دلیل الخاصّ بضمیمة وجوب الاقتصار علی القدر المتیقّن فی التخصیص، فإنّ اجتماع هذه الامور أوجب التخییر فی العمل، ولیس التخییر فیه لأجل اقتضاء المجعول ذلک، بل المجعول فی کلّ من العامّ والخاصّ هو الحکم التعیینی، والتخییر فیه إنّما نشأ من ناحیة الدلیل لا المدلول، بالبیان المتقدّم.

ومن الثانی: ما إذا تزاحم الواجبان فی مقام الامتثال لعدم القدرة علی الجمع بینهما، فإنّ التخییر فی باب التزاحم إنّما هو لأجل أنّ المجعول فی باب التکالیف معنی یقتضی التخییر فی امتثال أحد المتزاحمین، لأنّه یعتبر عقلًا فی المجعولات الشرعیّة القدرة علی امتثالها، لقبح تکلیف العاجز، والمفروض حصول القدرة علی امتثال کلّ من المتزاحمین عند ترک امتثال الآخر، ولا موجب لتعیّن صرف القدرة فی امتثال أحدهما بالخصوص، لأنّ کلّاً من المتزاحمین صالح لأن یکون معجّزاً مولویّاً وشاغلًا عن الآخر، إذ کلّ تکلیف یستدعی نفی الموانع عن وجود متعلّقه وحفظ القدرة علیه، وحیث لا ـ یمکن الجمع بینهما فی الامتثال فالعقل یستقلّ حینئذٍ بصرف القدرة فی أحدهما تخییراً، إمّا لأجل تقیید التکلیف فی کلّ من المتزاحمین بحال عدم امتثال الآخر، وإمّا لأجل سقوط التکلیفین معاً واستکشاف العقل حکماً تخییریّاً، لوجود الملاک التامّ فی

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج‌۵، ص: ۷۸

کلّ منهما، علی اختلاف المسلکین فی ذلک، کما تقدّمت الإشارة إلیهما[۸۲].

وعلی کلّ حال: التخییر فی باب التزاحم لم ینشأ من ناحیة الدلیل الدالّ علی وجوب کلّ من المتزاحمین، بل نشأ من ناحیة المدلول والمنکشف، لما عرفت من أنّ المجعول فی باب التکالیف إنّما یقتضی التخییر فی امتثال أحد التکلیفین عند تعذّر الجمع، بالبیان المتقدّم.

والفرق بین التخییر الجائی من قبل الدلیل والتخییر الجائی من قبل المدلول، هو أنّ التخییر فی الأوّل ظاهری وفی الثانی واقعی، کما لا یخفی وجهه.

إذا عرفت ذلک فنقول:

إنّ القول بالتخییر فی باب تعارض الاصول ممّا لا شاهد علیه، لا من ناحیة الدلیل والکاشف، ولا من ناحیة المدلول والمنکشف.

أمّا انتفاء الشاهد من ناحیة الدلیل: فهو ممّا لا یکاد یخفی، فإنّ دلیل اعتبار کلّ من الاصول العملیّة إنّما یقتضی جریانه عیناً، سواء

عارضه أصل آخر أو لم يعارضه، وليس فى الأدلّة ما يوجب التخيير فى إجراء أحد الأصلين المتعارضين.
وأمّا انتفاء الشاهد من ناحية المدلول: فلأنّ المجعول فى باب الاصول العمليّة ليس هو إلّاالحكم بتطبيق العمل على مؤدّى الأصل، إمّا بقيد أنّه الواقع، وإمّا لا بقيد ذلك- على اختلاف المجعول فى باب الاصول التنزيليّة وغيرها- ولكنّ الحكم بذلك ليس على إطلاقه، بل مع انحفاظ رتبة الحكم الظاهرى باجتماع قيود ثلاثة: وهى الجهل بالواقع، وإمكان الحكم على المؤدّى، وعدم لزوم المخالفة العمليّة، فعند اجتماع هذه القيود الثلاثة يصحّ جعل الحكم

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۷۹

الظاهرى بتطبيق العمل على المؤدّى، ومع انتفاء أحدها لا يكاد يمكن جعل ذلك، وحيث إنّه يلزم من جريان الاصول فى أطراف العلم الإجمالى مخالفة عمليّة فلا يمكن جعلها جمعاً، وكون المجعول أحدها تخييراً وإن كان بمكان من الإمكان، إلّاأنّه لا دليل عليه، لا من ناحية أدلّة الاصول، ولا من ناحية المجعول فيها.
والحاصل: أنّ مجرّد عدم صحّة الجمع فى إجراء الأصلين المتعارضين لايوجب الحكم بالتخيير بينهما، فإنّ الحكم التخييرى- كسائر الأحكام- يحتاج إلى قيام الدليل عليه.
وقياس باب الاصول العمليّة بباب الأمارات على القول بالسببيّة فيها ليس فى محلّه، لما عرفت من أنّ التخيير فى العمل بإحدى الأمارتين المتعارضتين على ذلك القول إنّما هو لأجل أنّ المجعول فى الأمارات يقتضى التخيير فى صورة التعارض، لاندراجها فى باب التزاحم الذى قد عرفت أنّ التخيير فيه ينشأ من ناحية المجعول، بالبيان المتقدّم، وأين هذا من باب الاصول العمليّة المجعولة وظيفة للشاكّ فى الحكم أو الموضوع؟
فظهر أنّ القول بالتخيير فى إجراء أحد الأصلين المتعارضين ممّا لا دليل عليه، وإنّما أطلنا الكلام فى ذلك، لأنّ شبهة التخيير قد غرست فى أذهان بعض طلبة العصر، وبعد البيان المتقدِّم لا أظنّ بقاء الشبهة فى الأذهان.
فتحصّل ممّا ذكرنا: أنّ القاعدة فى مورد تعارض الاصول تقتضى السقوط، ويبقى التكليف المنجّز المعلوم بالإجمال على حاله، والعقل يستقلّ بوجوب موافقته والخروج عن عهدته، إمّا بالوجدان، وإمّا بالتعبّد من الشارع[۸۳].
إنتهى موضع الحاجة من كلامه.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۸۰

نقد نظريّة المحقّق النائينى رحمه الله من قبل الإمام الخمينى

«مدّ ظلّه»

وناقش فيه سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» بوجوه دقيقة متينة، حيث قال:
وفيه مواقع للنظر، نشير إلى بعض:
منها: أنّ ما أفاد- من أنّ التخيير فى الصورة الاولى من مقتضيات الكاشف والدالّ لا المنكشف والمدلول، فإنّ المجعول فى كلّ من العامّ والخاصّ هو الحكم التعيينى- ليس فى محلّه، فإنّ دوران الأمر فى المخصّص بين التعيين والتخيير- أى خروج الفردين مطلقاً، أو خروج كلّ منهما مشروطاً بدخول الآخر- موجب للحكم بالتخيير، فإنّه القدر المتيقّن من التصرّف فى العامّ، وإلّا فلو علم أنّ المجعول فى كلّ من العامّ والخاصّ هو الحكم التعيينى، فلا مجال للحكم بالتخيير، وهذا واضح.
ومنها: أنّ ما أفاد فى الصورة الثانية- من أنّ التخيير فى باب تزاحم الواجبين من ناحية المدلول والمنكشف، لا الدالّ والكاشف- ليس فى محلّه، فإنّ التخيير فيه لأجل إطلاق العامّ أحوالًا، ولزوم الأخذ بالقدر المتيقّن فى التصرّف فيه، فالتخيير إنّما نشأ من إطلاق الدليل، وعدم الدليل على التصرّف فيه إلّابمقدار يحكم العقل بامتناع العمل بالعامّ، وهو الأخذ بالإطلاق الأحوالى فى كلا الفردين، فلابدّ من

التصرّف فيه من تلك الجهة، ونتيجته الحكم بالتخيير.

وبالجملة: لا فرق بين الصورة الاولى والثانية إلّامن ناحية المخصّص، فإنّ المخصّص فى الاولى دليل لفظى مجمل دائر بين الاقلّ والأكثر، وفى الثانية دليل عقلى يحكم بخروج القدر المتيقّن من العامّ.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۸۱

نعم، لو بنينا على أنّ التكليفين يسقطان معاً، ويستكشف العقل لأجل الملاك التامّ حكماً تخييريّاً، يمكن أن يقال: إنّ التخيير بينهما إنّما يكون لأجل المدلول لا الدليل على إشكال فيه، لكنّه خلاف مسلكه[۸۴].

ومنها: أنّ لنا أن نقول: إنّ التخيير فى الأصلين المتعارضين من مقتضيات الدالّ والكاشف، ومن مقتضيات المدلول والمنكشف:

أمّا الأوّل: فلأنّ اجتماع دليل العامّ وإجمال دليل الخاصّ بضميمة وجوب الاقتصار على القدر المتيقّن فى التخصيص كما أوجب الحكم بالتخيير، كذلك اجتماع دليل الاصول- مثل قوله: «كلّ شىء لك حلال حتّى تعرف أنّه حرام بعينه»[۸۵]- مع لزوم التخصيص، ودورانه بين خروج الفردين مطلقاً وفى جميع الأحوال، أو خروج كلّ منهما فى حال عدم ارتكاب الآخر، موجب للحكم بالتخيير.

وبالجملة: الإطلاق الأحوالى لدليل العامّ ولزوم الأخذ بالقدر المتيقّن فى التخصيص، هو الملاك فيما نحن فيه وفيما ذكر من المثال، بل فيما نحن فيه أولى ممّا ذكره، لأنّ التخصيص فيه عقلى، والعقل يحكم جزماً بأنّ ما يوجب الامتناع هو إطلاق الدليل لا عمومه الأفرادى، فالمخصّص لم يكن أمره دائراً بين الأقلّ والأكثر كالمثال المذكور، بل يحكم العقل بأنّ ملاك التصرّف فى العامّ- أى أدلّة الاصول فى أطراف العلم الإجمالى- ليس إلّافى تقييد الإطلاق، لا تخصيص الأفراد.

وأمّا الثانى: فلأنّ الترخيص المستفاد من أدلّة الاصول مقيّد عقلًا بعدم

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۸۲

لزوم الإذن فى المعصية القطعيّة، أى بكون المكلّف قادراً تشريعاً على إتيانه، وكلّ واحد من المتعارضين يقتضى صرف قدرة المكلّف إلى متعلّقه، ونفى الموانع عن وجوده، فلمّا لم يكن للعبد إلّاصرف قدرته فى واحد منهما- أى يكون عاجزاً عن إتيانهما- يقع التعارض بينهما، فحينئذٍ إمّا أن نقول بسقوط التكليفين واستكشاف العقل تكليفاً تخييريّاً، أو نقول بتقييد إطلاق كلّ منهما بحال امتثال الآخر.

وبالجملة: يكون حال ما نحن فيه حال المتزاحمين طابق النعل بالنعل.

فتحصّل من جميع ما ذكرنا: أنّ جوابه مع طوله ممّا لا طائل تحته[۸۶]، إنتهى كلامه «مدّ ظلّه».

هذا كلّه مبنىٌّ على الإغماض عن اغتشاش حديث «مسعدة بن صدقة» متناً، وإلّا فلم‌يكن قابلًا للاستناد فى المقام كما تقدّم، وقد عرفت عدم تماميّة الاستدلال بسائر أحاديث الباب أيضاً.

والحاصل: أنّه لا يمكن إثبات الترخيص فى بعض أطراف العلم الإجمالى باستناد أصالة الحلّيّة، كما لم يمكن إثباته فى جميع الأطراف باستنادها.

البحث حول جريان الاستصحاب فى بعض الأطراف

ولا يمكن أيضاً التمسّك بالاستصحاب لإثبات الترخيص فى بعض الأطراف، لما سيجىء فى مبحث الاستصحاب، من أنّ المراد من «اليقين» و «الشكّ» فى قوله عليه السلام: «لاتنقض اليقين أبداً بالشكّ»[۸۷] هو الحجّة المعتبرة

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۸۳

واللاحجّة، وحيث إنّ العلم الإجمالى أيضاً حجّة معتبرة فجريان الاستصحاب فى أطرافه يستلزم نقض الحجّة الذى ينهى عنه نفس دليل الاستصحاب.

والحاصل: أنّ الاصول العمليّة لا تجرى فى أطراف العلم الإجمالى أصلًا، لا بالنسبة إلى المخالفة القطعيّة، ولا بالنسبة إلى المخالفة

الاحتمالیّة، فلابدّ للمکلّف من الموافقة القطعیّة.

هذا تمام الکلام فی أصل مبحث دوران الأمر بین المتباینین من مباحث الاشتغال.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۵، ص: ۸۵

فی منجّزیّة العلم الإجمالی فیما إذا کانت أطرافه تدریجیّة

تنبیهات المتباینین

اشارة

وینبغی التنبیه علی امور:

الأوّل: فی منجّزیّة العلم الإجمالی فیما إذا کانت أطرافه تدریجیّة

لو تعلّق العلم الإجمالی بأطراف تدریجیّة لکان منجّزاً أیضاً ووجب موافقته، کما إذا دار الأمر بین کون أداء الدین واجباً منجّزاً وبین کون الحجّ واجباً معلّقاً، لأنّا نعلم بتعلّق التکلیف الآن بأحد الأمرین، وکون المتعلّق فی أحدهما حالیّاً وفی الآخر استقبالیّاً لا یمنع من تأثیر العلم الإجمالی، بل هو منجّز أیضاً فیما إذا کان أحد طرفیه واجباً مطلقاً والطرف الآخر مشروطاً.

خلافاً لما هو ظاهر کلام المحقّق الخراسانی رحمه الله من أنّ تدریجیّة الأطراف تنحصر فیما إذا کان بعضها واجباً منجّزاً والآخر معلّقاً، حیث قال: لو کان بین أطراف تدریجیّة لکان منجّزاً ووجب موافقته، فإنّ التدرّج لا یمنع عن الفعلیّة، ضرورة أنّه کما یصحّ التکلیف بأمر حالی، کذلک یصحّ بأمر استقبالی، کالحجّ فی الموسم للمستطیع[۸۸].

وذلک لعدم الفرق فی تأثیر العلم الإجمالی بین ما إذا کان التدرّج بنحو

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۵، ص: ۸۶

الواجب المنجّز والمعلّق وبین ما إذا کان بنحو الواجب المطلق والمشروط.

إن قلت: کیف یکون العلم الإجمالی مؤثّراً، مع أنّ التکلیف لم یتحقّق بعدُ فی أحد الطرفین، وهو الواجب المشروط؟

قلت: لو تساهل المکلّف فی رعایة العلم الإجمالی هنا لکان لاعباً بأمر المولی.

توضیح ذلک: أنّ تحصیل غرض المولی واجب، وإن لم یأمر به أو ببعض مقدّماته، ولذلک قلنا بوجوب تحصیل مقدّمات الواجب قبل وجوب ذی المقدّمة فیما إذا علم بعجزه عن تحصیلها عند وجوبه، کما إذا قال المولی: «إذا غربت الشمس یجب علیک الکون علی السطح» وکان العبد قادراً علی نصب السلّم قبل الغروب وعاجزاً عنه بعده، فالکون علی السطح وإن لم یکن واجباً علیه قبل الغروب کی یترشّح منه وجوب مقدّمی إلی نصب السلّم- بناءً علی وجوب مقدّمة الواجب- إلّاأنّه مع ذلک یجب علیه نصبه کی یتمکّن من تحصیل غرض المولی فی وقته، ولو لم ینصبه قبل الغروب معتذراً بعدم توجّه تکلیف علیه حینئذٍ کی یجب تحصیل مقدّماته، ولم یأت بالمأمور به فی وقته معتذراً بعدم القدرة علیه حینئذٍ، حکم العقل بکونه لاعباً بأمر المولی ومستحقّاً للعقوبة، لاستقلال العقل بلزوم تحصیل غرض المولی، وإن لم یلتفت نفسه إلی بعض مقدّماته.

ولأجل ذلک نحکم بوجوب إنقاذ ولد المولی إذا کان مشرفاً علی الغرق، ولا یجوز علی العبد الإهمال فی ذلک، معتذراً بأنّ المولی لم یأمره بإنقاذه، إذ یکفی فی وجوب الإنقاذ علم العبد بتعلّق غرضه بحفظ ولده.

وما نحن فيه من هذا القبيل، لأنّ من تيقّن بصدور أمر من قبل المولى، إمّا

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۸۷

بنحو الواجب المطلق، أو بنحو الواجب المشروط، فلو أهمل في الامتثال لكان لاعباً بأمر المولى ومستحقّاً لعقوبته، فلابدّ له من موافقة العلم الإجمالي بالإتيان بالواجب المطلق، وتحصيل مقدّمات الواجب المشروط كي يقدر على إتيانه أيضاً في ظرفه.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۸۹

فيما إذا اضطرّ إلى بعض الأطراف

التنبيه الثاني: فيما إذا اضطرّ إلى بعض الأطراف

اشارة

لو اضطرّ إلى ارتكاب بعض الأطراف في الشبهات التحريميّة، أو ترك بعضها في الشبهات الوجوبيّة فهل هو مانع عن تأثيره في سائر الأطراف أم لا؟

اعلم أنّ الاضطرار قد يتعلّق بواحد معيّن وقد يتعلّق بغير معيّن، وفي كلّ منهما تارةً: يتحقّق الاضطرار قبل التكليف، واخرى: بعده وقبل العلم الإجمالي به، وثالثة: بعد العلم الإجمالي.

حكم ما إذا اضطرّ إلى واحد معيّن

فلو كان الاضطرار إلى بعض الأطراف معيّناً، كما إذا اضطرّ إلى ارتكاب الإناء الواقع في اليمين، فالظاهر أنّه لا أثر للعلم الإجمالي في صورتين: وهما ما إذا كان الاضطرار قبل تعلّق التكليف، أو بعده وقبل العلم به.

أمّا على مسلك المشهور من أنّ الأعذار- كالاضطرار وعدم القدرة- توجب سقوط الأحكام عن الفعليّة، فواضح، لأنّ العلم بتكليف دائر أمره بين كونه إنشائيّاً لو صادف مورد الاضطرار، وفعليّاً لو كان في الطرف الآخر، لا يوجب علماً بالتكليف الفعلي على أيّ تقدير، فلا معنى للتنجيز.

وأمّا على ما اختاره سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» في باب الأعذار

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۹۰

من بقاء الأحكام على فعليّتها، كان المكلّف قادراً أو عاجزاً، مختاراً أو مضطرّاً، من دون أن يكون الاضطرار موجباً لتحديد التكليف وتقييد فعليّته، غاية الأمر يكون المكلّف معذوراً في ترك الواجب الفعلي أو ارتكاب الحرام الفعلي[۸۹]، فلأنّ[۹۰] العلم الإجمالي لا يكون مؤثّراً إلّاإذا تعلّق بتكليف فعلي قابل للاحتجاج، ولا علم لنا بتكليف كذلك في المقام، لأنّ التكليف لو كان في الطرف المضطرّ إليه فهو وإن كان فعليّاً، إلّاأنّه غير قابل للاحتجاج، وإن كان في الطرف الآخر كان تكليفاً فعليّاً قابلًا للاحتجاج.

وبالجملة: قابليّة التكليف الفعلي المعلوم بالإجمال للاحتجاج أمر محتمل لا معلوم، فلا ينجّزه العلم الإجمالي.

والحاصل: أنّه لا أثر للعلم الإجمالي في هاتين الصورتين، لا على مسلك المشهور ولا على مسلك الإمام «مدّ ظلّه».

إن قلت: لا ريب في لزوم الاحتياط عند الشكّ في القدرة إلى أن يقف على عذر مسلّم، وليس له مخالفة التكليف الفعلي المعلوم بمجرّد الشكّ في القدرة على امتثاله، بل لابدّ له الإقدام على الامتثال إلى أن يظهر عجزه. ومثله المقام على مسلك الإمام «مدّ ظلّه» فإنّ العلم الإجمالي قد تعلّق بالتكليف الفعلي، والمكلّف شاكّ في كونه مضطرّاً إلى الإتيان بمتعلّق التكليف، فيكون من قبيل الشكّ في القدرة، فيجب له الاحتياط، من غير فرق في ذلك بين العلم التفصيلي والإجمالي.

قلت: بين المقامين فرق واضح، فإنّ التكليف هناك قطعى، والشكّ فى

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۹۱

وجود العذر، وأمّا المقام فالتكليف وإن كان محقّقاً إلّاأنّ العذر مقطوع الوجود.

توضيحه: أنّ المكلّف بعد ما وقف على التكليف الفعلى- أى غير المقيّد بالقدرة- يجب له الاحتياط وترك المساهلة حتّى يجيب أمر المولى بامتثال قعطى، أو عذر كذلك، فلو أجاب أمر المولى بالشكّ فى القدرة فقد أجابه بما يشكّ كونه عذراً عند العقل والعقلاء.

وهذا بخلاف المقام، فإنّ العذر وهو الاضطرار حاصل فى المقام قطعاً، وما أسمعناك- من أنّ الاضطرار عذر فى الطرف المضطرّ إليه، دون الطرف الآخر، وأنّ مرجع ذلك إلى الشكّ فى العذريّة، لأنّ التكليف لو كان فى الطرف المضطرّ إليه فهو معذور قطعاً، ولو كان فى الطرف الآخر فهو غير معذور قطعاً، فالشكّ فى أنّ الحرام فى أىّ الطرفين يلازم الشكّ فى وجود العذر فى ذلك الطرف- مدفوع بما عرفت فى صدر المسألة من أنّ الميزان فى تنجيز العلم الإجمالى أن يتعلّق العلم بتكليف فعلى قابل للاحتجاج، والتلكيف فى المقام وإن كان فعليّاً على مبنى الإمام «مدّ ظلّه» إلّاأنّه غير صالح للاحتجاج مطلقا، بحيث لو ارتفع الإجمال لتنجّز التكليف، بل هو صالح للاحتجاج على وجه، وغير صالح على وجه آخر، ومرجعه إلى عدم العلم بالصالح مطلقا، ومعه لا يوجب تنجيزاً أصلًا.

وإن شئت قلت: فرق واضح بين الشكّ فى القدرة أو الاضطرار مع العلم بالتكليف وبين العلم بالعجز أو الاضطرار مع الشكّ فى انطباقه على مورد التكليف أو غيره، فإنّ العلم بالعجز والاضطرار يكون عذراً وجدانيّاً، فلم يتعلّق علم العبد بتكليف فعلى لا يكون معذورا فيه، ولكنّ الشكّ فى العجز

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۹۲

لا يكون عذراً عند العقلاء مع فعليّة التكليف، وهذا هو الفارق بين البابين.

هذا فيما إذا تعلّق الاضطرار بواحد معيّن قبل التكليف، أو بعده وقبل العلم به.

وأمّا إذا تحقّق الاضطرار بواحد معيّن بعد التكليف والعلم الإجمالى به فالظاهر لزوم الاحتياط عليه بموافقة التكليف فى الطرف الآخر الذى لم يكن مضطرّاً إليه.

وذلك لأنّا إذا علمنا إجمالًا بخمريّة الإناء الواقع فى اليمين أو الإناء الواقع فى اليسار مثلًا حكم العقل بلزوم الاجتناب عن كليهما، فإذا اضطررنا بعد ذلك إلى شرب ما فى اليمين بقى حكم العقل بلزوم الاجتناب عمّا فى اليسار بحاله.

وبعبارة أوضح: حكم العقل فى ذلك كحكم الشرع، فكما أنّ الشارع لو قال: يجب عليك الاجتناب عن هذين الإنائين، ثمّ اضطررنا إلى ارتكاب أحدهما المعيّن، لوجب الاجتناب عن الآخر، كذلك إذا حكم العقل بمقتضى العلم الإجمالى بلزوم الاجتناب عنهما، ثمّ اضطررنا إلى شرب أحدهما المعيّن، بقى حكم العقل بلزوم الاجتناب عن الآخر.

هذا كلّه فيما إذا كان الاضطرار ببعض الأطراف معيّناً.

حكم ما إذا اضطرّ إلى واحد غير معيّن

وأمّا إذا اضطرّ إلى بعض غير معيّن من أطراف العلم الإجمالى، فلا بدّ من الاحتياط بالاجتناب عمّا زاد عليه فى الشبهات التحريميّة، وبالإتيان به فى الشبهات الوجوبيّة، ولا فرق فى ذلك بين تحقّق الاضطرار قبل التكليف، أو بعده وقبل العلم الإجمالى به، أو بعدهما معاً.

وذلك لعدم الاضطرار إلى مخالفة التكليف الواقعى، بل ما تعلّق به

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۹۳

الاضطرار غير ما تعلّق به التكليف، بخلاف ما إذا اضطرّ إلى مخالفة واحد من الأطراف معيّناً.

توضیحه: أنّ متعلّق التکلیف عند الاضطرار إلی الواحد المعیّن یحتمل أن یکون عین ما تعلّق به الاضطرار، ومع هذا الاحتمال لا یبقی علم بالتکلیف المنجّز الصالح للاحتجاج، بل الأمر یدور بین التکلیف الصالح له وغیر الصالح له، ومرجع ذلک إلی الشکّ فی التکلیف.

وأمّا المقام: فالمفروض أنّ الاضطرار لم یتعلّق بواحد معیّن حتّی یکون مضطرّاً فی ارتکابه ولا یمکن له العدول إلی غیره، وإن فرضنا انکشاف الواقع، بل متعلّق الاضطرار إنّما هو أحد الإنائین، بحیث لو کشف الواقع علیه یجب العدول إلی غیر المحرّم، لکون الآخر غیر المحرّم یندفع به الاضطرار بلا محذور، وعلیه فمتعلّق الاضطرار فی نفس الأمر غیر ما تعلّق به التکلیف، وهذا بخلاف الاضطرار إلی المعیّن.

وبالجملة: ما هو متعلّق التکلیف غیر ما اضطرّ إلیه، وإن کان ربما ینطبق علیه، إلّاأنّه من آثار الجهل لا الاضطرار، بحیث لو ارتفع الجهل لما وقع فی ارتکابه أصلًا، وهذا بخلاف الاضطرار إلی المعیّن، إذ لو تبیّن کونه خمراً لما کان له مناص عن ارتکابه.

وعلیه فلابدّ من التفکیک أی تفکیک ما هو من لوازم الجهل، وما هو من لوازم الاضطرار، فشرب الخمر عند الاضطرار إلی الواحد المعیّن لو صادف المحرّم من آثار الاضطرار إلیه، کما أنّ شربها عند الاضطرار إلی غیر المعیّن من آثار الجهل، لإمکان دفعه بالإناء الآخر.

وبما ذکرنا یندفع ما ربما یقال من أنّه لو اختار ما هو الخمر واقعاً مع الجهل

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۵، ص: ۹۴

کشف ذلک عن کون متعلّق الاضطرار فی نفس الأمر هو متعلّق الحرمة.

وجه الاندفاع: أنّ ما ذکر راجع إلی مقام الامتثال، واختیار ما هو الخمر واقعاً لا یوجب تعلّق الاضطرار به واقعاً وقد عرفت أنّ متعلّقه إنّما هو أحدهما لا بعینه.

والحاصل: أنّه لا أثر للعلم الإجمالی فی قسمین من موارد الاضطرار إلیبعض معیّن من أطرافه:

أ- ما إذا تحقّق الاضطرار قبل التکلیف.

ب- ما إذا تحقّق بعد التکلیف، لکن قبل العلم به.

وفی القسم الثالث منها- وهو ما إذا کان الاضطرار بعد تعلّق التکلیف والعلم به- وکذلک فی جمیع أقسام الاضطرار إلی غیر المعیّن یجب الموافقة الاحتمالیّة برعایة التکلیف فی غیر ما به رفع الاضطرار.

نظریّة صاحب الکفایة رحمه الله فی ذلک

لکنّ المحقّق الخراسانی رحمه الله ذهب فی کفایته إلی أنّ الاضطرار مانع من تأثیر العلم الإجمالی فی تنجز التکلیف مطلقاً: سواء کان الاضطرار إلی معیّن أو غیر معیّن، وسواء تحقّق الاضطرار قبل تعلّق التکلیف أو بعده وقبل العلم به، أو بعده[۹۱].

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۵، ص: ۹۵

فی خروج بعض الأطراف عن محلّ الابتلاء

التنبیه الثالث: فی خروج بعض الأطراف عن محلّ الابتلاء

اشارة

المعروف بین المتأخِّرین أنّ منجّزیّة العلم الإجمالی تتوقّف علی ابتلاء المکلّف بجمیع أطرافه، فلو علم بخمریّة هذا الإناء أو الإناء

الکائن فی بعض البلاد النائیة الذی لا یقدر علی التصرّف فیه عادةً، فلا أثر لهذا العلم، فلا یجب علیه الاجتناب عن الإناء المبتلی به.
واستدلّوا علیه بأنّ إرادة العقلاء کما یتوقّف علی مبادٍ، منها: التصدیق بالفائدة، کذلک الأمر فی إرادة الشارع، فلا یصدر منه تکلیف إلّافیما إذا کان مشتملا علی فائدة، وفائدة التکالیف نوعاً[۹۲] هی الانبعاث والانزجار عقیب البعث والزجر، ولا یخفی أنّ تحقّق الانبعاث والانزجار یتوقّف علی کون المکلّف به مبتلی به، فلو لم یکن کذلک لکان البعث والزجر لغواً بلا فائدة، فیکون مستهجناً.
وبعبارة اخری: کما تتوقّف صحّة التکلیف علی القدرة العقلیّة، کذلک تتوقّف علی القدرة العادیّة، فالتکلیف علی ما لا یقدر المکلّف عادةً علی فعله وترکه قبیح.

هذا فی التکالیف المعلومة بالتفصیل.
وأمّا فی موارد العلم الإجمالی فلو کان أحد الأطراف خارجاً عن محلّ الابتلاء لشکّ المکلّف فی توجّه تکلیف فعلی بداعی البعث والزجر إلیه، ضرورة أنّه لو کان الإناء الکائن عنده خمراً لتوجّه إلیه التکلیف، ولو کان الإناء الخارج عادةً عن تحت قدرته خمراً فلا، فلا مانع من إجراء أصالة البراءة فی الإناء المبتلی به، لکون حرمته مشکوکة بشکّ بدوی.
هذا ما اشتهر بین المتأخّرین من الاصولیّین.

الحقّ فی المسألة

والتحقیق أنّ فی الخطابات الشرعیّة العامّة المتوجّهة إلی المؤمنین أو الناس قولین:
۱- أنّ کلّاً منها وإن کان بحسب الظاهر خطاباً واحداً، إلّاأنّه ینحلّ إلی خطابات متعدّدة بتعداد المخاطبین، فإذا قال: «یَا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا کُتِبَ عَلَیْکُمُ الصِّیَامُ»[۹۳] کان لکلّ فرد من المؤمنین خطاب خاصّ وتکلیف مخصوص بوجوب الصیام.
ولازم هذا القول رعایة الشرائط الشخصیّة بالنسبة إلی کلّ مخاطب بالخصوص، فمن کان قادراً علی الامتثال مثلًا یتوجّه إلیه الخطاب، ومن لم یکن قادراً فلا، لقبح توجیه التکلیف إلی العاجز.
ویرد علی هذه النظریّة إشکالات عدیدة:
أ- أنّ انحلال الخطاب العامّ إلی خطابات شخصیّة یستلزم عدم کون الکفّار

والعصاة مکلّفین، لعلم الشارع بعدم انبعاثهم وانزجارهم عقیب البعث والزجر، فکان توجیه التکلیف إلیهم لغواً قبیحاً، مع أنّا نعلم بکون الکافر والعاصی مکلّفاً کالمؤمن المطیع.
ب- أنّه کما یستلزم عدم توجّه التکلیف إلی غیر من ابتلی به، کذلک یستلزم عدم توجّه الأحکام الوضعیّة إلیه، لاشتراکهما فی عدم تحقّق القدرة العادیّة علیهما، فلابدّ من أن یکون الخمر نجسةً بالنسبة إلی من تمکّن من التصرّف فیها بحسب العادة، وأمّا من لم یتمکّن عادةً من التصرّف فیها وترکه، فجعل النجاسة بالنسبة إلیه مستهجن، مع أنّه لا فرق فی الأحکام الوضعیّة بین من ابتلی بها وغیره، فإنّ البول مثلًا کما أنّه نجس بالنسبة إلیالقادر علی التصرّف فیه کذلک نجس بالنسبة إلی العاجز عن ذلک عادةً.
نعم، الأحکام الوضعیّة الظاهریّة قد تختلف بالنسبة إلی الأشخاص، فمن تیقّن بنجاسة ثوب ثمّ شکّ فی ذلک یجری عنده استصحاب نجاسته، وأمّا من لم یعلم حالته السابقة فتجری عنده أصالة الطهارة.
وأمّا الأحکام الوضعیّة الواقعیّة فلا تفاوت بین الأشخاص أصلًا.
ج- أنّه یستلزم جریان البراءة عند الشکّ فی القدرة، لأنّ من شکّ فی أنّه قادر علی الامتثال أم لا شکّ فی توجّه التکلیف إلیه، والشکّ فی التکلیف هو مجری البراءة، مع أنّ جمیع الفقهاء یقولون بلزوم الاحتیاط عند الشکّ فی القدرة.

کلام الإمام

«مدّ ظلّه»

فی الخطابات العامّة

۲- ما أفاده سیّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» من أنّ المخاطب فی الخطابات العامّة وإن کان متعدّداً، إلّاأنّ الخطاب واحد واقعاً کما هو ظاهره،

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۵، ص: ۹۸

من دون أن ینحلّ إلی خطابات عدیدة، لشهادة الوجدان بعدم الفرق بین الخطاب المتوجّه إلی شخص واحد وبین ما کان متوجّهاً إلی أشخاص عدیدة من حیث وحدة الخطاب وتعدّده، فإنّا نری قوله تعالی: «یأَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ»[۹۴] خطاباً واحداً لعموم المؤمنین، فالخطاب واحد والمخاطب کثیر، کما أنّ الإخبار بأنّ «کلّ نار حارّة» إخبار واحد والمخبر عنه کثیر، ولذا لو قال أحد: «کلّ نار باردة» لا یکون إلّاکذباً واحداً، فقوله تعالی: «لَا تَقْرَبُوا الزِّنَی»[۹۵] خطاب واحد إلی کلّ مکلّف، ویکون الزنا تمام الموضوع للحرمة، والمکلّف تمام الموضوع لتوجّه الخطاب إلیه، وهذا الخطاب الوحدانی یکون حجّة علی کلّ مکلّف، من غیر إنشاء تکالیف مستقلّة، أو توجّه خطابات عدیدة.

لست أقول: إنّ المنشأ تکلیف واحد لمجموع المکلّفین، فإنّه ضروری الفساد، بل أقول: إنّ الخطاب واحد، والإنشاء واحد، والمنشأ هو حرمة الزنا علی کلّ مکلّف، من غیر توجّه خطاب خاصّ أو تکلیف مستقلّ إلی کلّ أحد، ولا استهجان فی هذا الخطاب العمومی إذا کان المکلّف فی بعض الأحوال أو بالنسبة إلی بعض الأمکنة غیر متمکّن عقلًا أو عادةً.

فالخمر حرام علی کلّ أحد، تمکّن من إتیانه أو لم یتمکّن، ولیس جعل الحرمة لغیر المتمکّن بالخصوص، حتّی قیل: یستهجن الخطاب أو التکلیف المنجّز، فلیس للمولی إلّاخطاب واحد لعنوان واحد یری الناس کلّهم أنّه حجّة علیهم، ولا إشکال فی عدم استهجان هذا الخطاب العمومی.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۵، ص: ۹۹

کما لا إشکال فی أنّ التکالیف الشرعیّة لیست متقیّدة بهذه القیود، أی: عدم الجهل، والعجز، والخروج عن محلّ الابتلاء، وأمثالها[۹۶]، إنتهی کلامه «مدّ ظلّه».

والحاصل: أنّ الخطاب الشخصی إلی خصوص غیر المتمکّن عادةً أو عقلًا وإن کان قبیحاً، إلّاأنّ الخطاب الواحد الکلّی إلی المکلّفین المختلفین بحسب الحالات والعوارض التی منها القدرة والعجز ممّا لا استهجان فیه، فإنّ استهجان الخطاب الخاصّ غیر استهجان الخطاب الکلّی، فإنّ الأوّل فیما إذا کان الشخص غیر متمکّن، والثانی فیما إذا کان العموم أو الغالب- الذی یکون غیره کالمعدوم- غیر متمکّن عادةً، وأمّا إذا تمکّن الأکثر فلا استهجان فی توجیه الخطاب إلی العموم بنحو یعمّ المتمکّنین وغیرهم.

وعلی هذا المبنی یندفع ما تقدّم من التوالی الفاسدة التی کانت تتوجّه علی مبنی الانحلال.

أمّا مسألة الشکّ فی القدرة: فلأنّ الشاکّ فیها عالم بالتکلیف الفعلی، غایة الأمر أنّه یحتمل تحقّق العذر العقلی، ولا ریب فی وجوب الاحتیاط عند الیقین بالتکلیف والشکّ فی العذر.

وأمّا مسألة الأحکام الوضعیّة: فلأنّ صحّة وضعها للعموم دائرة مدار ابتلاء الأکثر بموضوعها، فلا تختصّ بخصوص من ابتلی بها.

نعم، بقی الإشکال بالنسبة إلی دخول الکفّار والعصاة تحت الخطابات العامّة، فإنّهم أکثر من المؤمنین المطیعین، فکیف صدرت هذه الخطابات من قبل الشارع إلی جمع أکثرهم من الکفّار والعصاة؟! لکنّ الظاهر أنّ بین مسألة «القدرة» و «الابتلاء» وبین مسألة تکلیف

الكفرهٔ والعصاهٔ فرقاً، فإنّ صحّهٔ

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۵، ص: ۱۰۰

الخطاب العامّ تتوقّف على قـدرهٔ أكثر المخاطبين وابتلائهم به، وأمّا دخول الكفّار والعصاهٔ تحت الخطاب العامّ لا يتوقّف إلّاعلى إطاعهٔ بعض المخـاطبين، وإن لم يكن المطيعون أكثرهم، ألاـ ترى أنّه لو كـان للمولى عشـرهٔ عبيـد لصـحّ أن يوجّه تكليفاً إلى جميعهم، وإن كان يعلم بإطاعهٔ أربعهٔ وعصيان ستّهٔ منهم، من دون أن يكون خطابه مستهجناً عند العرف.

وحيث إنّ مسـلك الشـارع فى محاوراته وخطاباته هو مسـلك العقلاء فلا قبـح فى توجيه خطاباته المشـتملهٔ على التكاليف على جميع الناس مع علمه بكون أكثرهم من الكفّار والعصاهٔ، ولذا قلنا بشـمول التكاليف للعصاهٔ كشمولها للمطيعين، وأنّ الكفّار مكلّفون بالفروع كما أنّهم مكلّفون بالاصول.

إذا عرفت هـذا فانقـدح لک أنّک إذا علمت إجمالًا بخمريّـهٔ الإناء الـذى يكون تحت يدک أو الإناء الكائن فى أقصـى بلاد المغرب، توجّه إليک تكليف فعلى منجّز، ولابدّ لک من الخروج عن عهدته، ومجّرد كون أحد الطرفين خارجاً عن محلّ الابتلاء لا يوجب عدم تنجّز التكليف المعلوم، لمـا عرفت من أنّ الأحكـام الشـرعيّهٔ تعمّ من تمكّن منهـا ومن لم يتمكّن عـادهً. فلاـ بـدّ لک من الاجتناب عن الإناء المبتلى به، لتتيقّن الخروج عن عهدهٔ التكليف المعلوم بالإجمال.

حكم ما إذا شکّ فى خروج بعض الأطراف عن محلّ الابتلاء

وكـذلک الأمر فيمـا إذا شـکّ فى خروج أحـد الطرفين عن محـلّ الابتلاـء، لأنّ الاحتياط- بالاجتناب عن الطرف المبتلى به- إذا كان واجباً فى مورد العلم بخروج الطرف الآخر عن محلّ الابتلاء، ففى مورد الشکّ فيه كان الاحتياط واجباً بطريق أولى.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۵، ص: ۱۰۱

نعم، لو قلنـا بانحلـال الخطـاب العـامّ إلى خطابـات شخصـيّهٔ متعـدّدهٔ بتعـداد المخاطبين، فقـد عرفت أنّه لا يعمّ إلّامن تمكّن من الفعل والترک، فلاـ أثر للعلم الإجمالى الـذى خرج أحـد طرفيه عن محلّ الابتلاء، لعـدم تمكّن المكلّف من فعله وتركه عادهً، فلا يتوجّه إليه التكليف لو كان المعلوم بالإجمال هو الطرف الخارج عن محلّ الابتلاء، فكان الطرف الآخر مشكوكاً بشکّ بدوى، وهو مجرى أصالهٔ البراءهٔ.

وعلى هـذا فلو شکّ فى خروج أحـد طرفى العلم الإجمالى عن محلّ الابتلاء لا من جهـهٔ الامور الخارجيّـهٔ، بل من جههٔ إجمال مفهوم «محلّ الابتلاء» فهل الأصل يقتضى الاحتياط أو البراءهٔ؟

ذهب أكثر من قال بعدم منجّزيّهٔ العلم الإجمالى فى مورد العلم بالخروج[۹۷] إلى وجوب الاحتياط فى مورد الشکّ فيه.

أدلّهٔ القائلين بالاحتياط فى المقام

واستدلّوا عليه بوجوه:

كلام المحقّق الحائرى رحمه الله فى ذلک

منهـا: مـا ذكره مؤسّـِس الحـوزهٔ العلميّـهٔ المحقّـق اليزدى رحمه الله بقوله: إنّ البيـان المصـحّح للعقـاب عنـد العقـل- وهو العلم بوجود مبغوض المولى بين امور- حاصـل، وإن شـکّ فى الخطاب الفعلى من جهـهٔ الشکّ فى حسن التكليف وعـدمه، وهـذا المقـدار يكفى حجّهٔ عليه، نظير ما إذا شکّ فى قدرته على إتيان

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۵، ص: ۱۰۲

المأمور به وعدمها بعد إحراز كون ذلك الفعل موافقاً لغرض المولى ومطلوباً له ذاتاً، وهل له أن لا يقدم على الفعل بمجرّد الشكّ فى الخطاب الفعلى الناشئ من الشكّ فى قدرته؟!

والحاصل: أنّ العقل بعد إحراز المطلوب الواقعى للمولى أو مبغوضه لا يرى عذراً للعبد فى ترك الامتثال[۹۸]، إنتهى كلامه رحمه الله.

نقد ما أفاده المحقّق الحائرى رحمه الله

ولكنّ التحقيق: أنّ الأصل هو البراءة بعد البناء على أنّ كون المتعلّق فى محلّ الابتلاء من قيود التكليف وحدوده، لأنّ الشكّ يرجع إلى الشكّ فى أصل التكليف، ومجرّد احتمال تعلّق التكليف بالطرف المبتلى به لا يوجب تماميّة الحجّة على العبد، بل له الحجّة من جهة شكّه فى أصل التكليف، لاحتمال كون المعلوم فى الطرف الآخر، فلا يؤثّر العلم الإجمالى.

وبعبارة اخرى: إنّ غرض الموالى العرفيّة- أعنى محبوبيّة الأشياء أو مبغوضيّتها عندهم- وإن كان قد يعلم من غير طريق التكاليف الصادرة منهم، كما نعلم غرض المولى بحفظ ولده ومحبوبيّته عنده ولو لم يأمر به، إلّاأنّ الطريق إلى غرض المولى الحقيقى- أعنى الشارع المقدّس- يختصّ بصدور التكليف منه، فأوامره الوجوبيّة تكشف عن المصالح الملزمة المستلزمة لمحبوبيّة متعلّقاتها، ونواهيه التحريميّة تكشف عن المفاسد الملزمة المستلزمة لمبغوضيّتها، وأمّا إذا شككنا فى أصل التكليف- كما فى المقام- فلا علم لنا بكون الشىء محبوباً أو مبغوضاً له.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۱۰۳

وأمّا قياس المقام بموارد الشكّ فى القدرة فهو قياس مع الفارق، لأنّ الشكّ فى القدرة من مصاديق الشبهة الموضوعيّة، ضرورة أنّ المكلّف لا يشكّ فى مفهوم «القدرة» بل يشكّ فى أنّه هل هو واجد للقدرة عقلًا أم لا؟

بخلاف المقام الذى فرض كونه من مصاديق الشبهة المفهوميّة وأنّ مفهوم «الابتلاء» هل هو يعمّ المورد المشكوك المتنازع فيه أم لا؟

كلام الشيخ الأنصارى رحمه الله فى المقام

ومنها: ما تمسّك به الشيخ الأعظم رحمه الله، من أنّ إطلاقات أدلّة المحرّمات تقتضى وجوب الاحتياط، بتقريب أنّ قوله: «اجتنب عن الخمر» مثلًا مطلق، خرج عنه موارد استهجان الخطاب عرفاً، وهى ما إذا خرج عن محلّ الابتلاء، وأمّا إذا شكّ فى قبح الخطاب عند العرف، كما إذا شكّ فى الخروج عنه فيرجع إلى الإطلاقات[۹۹].

هذا حاصل ما أفاده الشيخ الأعظم الأنصارى رحمه الله.

كلام المحقّق النائينى رحمه الله فى ذلك

ومنها: ما أفاده المحقّق النائينى رحمه الله توضيحاً للدليل المتقدّم آنفاً من قبل الشيخ الأنصارى رحمه الله، حيث قال:

وقد يتمسّك لوجوب الاحتياط بإطلاق أدلّة المحرّمات، بأن يقال: لا إشكال فى إطلاق ما دلّ على حرمة شرب الخمر وشموله لصورتى الابتلاء به وعدمه، والقدر الثابت من التقييد عقلًا هو ما إذا كان الخمر خارجاً عن محلّ

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۱۰۴

الابتلاء بحيث يلزم الاستهجان بنظر العرف، فإذا شكّ فيه فالمرجع هو إطلاق الدليل، لأنّ المخصّص مجمل دائر بين الأقلّ والأكثر، ولا يسرى إجماله إلى العامّ، خصوصاً إذا كان لبّيّاً، فإنّ فى المخصّصات اللبّيّة يتمسّك بالعامّ ولو فى الشبهة المصداقيّة، فضلًا عن المفهوميّة.

والسرّ فى التمسّك بالعامّ فى المخصصّات اللبّيّة هو أنّ العقل لا يخرج العنوان عن تحت العموم، بل يخرج ذوات المصاديق الخارجيّة،

فالشکّ یکون شکّاً فی التخصیص الزائد، ولا تکون الشبهة مصداقیّة کالمخصّصات اللفظیّة.

فإن قلت: المخصّص المجمل المتّصل بالعامّ یسری إجماله إلی العامّ، ولا ینعقد له ظهور فی جمیع ما یحتمل انطباق مفهوم المخصّص علیه إذا کان المخصّص لفظیّاً أو عقلیّاً ضروریّاً، سواء کان إجماله لأجل تردّده بین المتباینین أو بین الأقلّ والأکثر، والتفصیل بینهما إنّما هو فی المخصّص اللفظی المنفصل أو ما بحکمه من العقل النظری، وأمّا العقل الضروری فحکمه حکم المتّصل فی سرایة إجماله إلی العامّ وسقوطه عن قابلیّة التمسّک به.

والسرّ فی ذلک: هو أنّ المخصّص إذا کان من الضروریّات العقلیّة فبمجرّد صدور العامّ من المتکلّم ینتقل الذهن إلیه ویکون کالقرینة المحتفّة بالکلام یسری إجماله إلیه لا محالة، وهذا بخلاف العقل النظری، فإنّه لا ینتقل الذهن إلیه إلّابعد الالتفات إلی المبادئ التی أوجبت حکم العقل، وقد لا تکون المبادئ حاضرة فی الذهن فلا یمنع عن انعقاد الظهور للعامّ، ولا یسری إجماله إلیه.

ومن المعلوم: أنّ المخصّص فی المقام إنّما یکون من الأحکام العقلیّة الضروریّة، لأنّ ضرورة العقل قاضیة باستهجان النهی عمّا لا یمکن الابتلاء به

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۵، ص: ۱۰۵

ولا یقدر علیه عادةً، فإنّ اعتبار إمکان الابتلاء بموضوع التکلیف من المرتکزات عند العرف والعقلاء، فإذااشتبه حال المخصّص وتردّد أمره بین الأقلّ والأکثر لإجمال مفهومه، فلا محالة یسری إجماله إلی العمومات والمطلقات الدالّة علی حرمة المحرّمات، وتسقط عن قابلیّة التمسّک بها فی موارد الشکّ فی إمکان الابتلاء واستهجان النهی.

قلت: أوّلًا: یمکننا منع کون المخصّص فی المقام من الضروریّات العقلیّة المرتکزة فی أذهان العرف والعقلاء.

وثانیاً: أنّ سرایة إجمال المخصّص اللفظی المتّصل أو العقلی الضروری إلی العامّ إنّما هو فیما إذا کان الخارج عن العموم عنواناً واقعیّاً غیر مختلف المراتب، وتردّد مفهومه بین الأقلّ والأکثر، کما لو تردّد مفهوم «الفاسق» الخارج عن عموم «أکرم العلماء» بین أن یکون خصوص مرتکب الکبیرة أو الأعمّ منه ومن مرتکب الصغیرة، وأمّا إذا کان الخارج عن العموم عنواناً ذا مراتب مختلفة وعلم بخروج بعض مراتبه عن العامّ وشکّ فی خروج بعض آخر، فإجمال المخصّص وتردّده بین خروج جمیع المراتب أو بعضها لا یسری إلی العامّ، لأنّ الشکّ فی مثل هذا یرجع فی الحقیقة إلی الشکّ فی ورود مخصّص آخر للعامّ غیر ما علم التخصیص به.

والحاصل: أنّه فرق بین التخصیص بما لا یکون ذا مراتب والتخصیص بما یکون ذا مراتب، فإنّ إجمال الأوّل وتردّده بین الأقلّ والأکثر یمنع عن التمسّک بالعامّ إذا کان متّصلًا به، وإجمال الثانی وتردّده بین أن یکون الخارج مرتبةً خاصّة من مراتبه وبین أن یکون مرتبتین أو أکثر لا یسری إلی العامّ ولا یمنع عن التمسّک به فیما عدا المرتبة المتیقّن خروجها ولو کان المخصّص متّصلًا بالعامّ،

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۵، ص: ۱۰۶

والتخصیص فیما نحن فیه یکون من قبیل الثانی، فإنّ بعض مراتب الخروج عن مورد الابتلاء ممّا یعلم بخروجه عن عمومات أدلّة المحرّمات، کالخمر الموجود فی أقصی بلاد الهند، فإنّه یعلم بخروجه عن مورد الابتلاء واستهجان النهی عنه، وبعض مراتب الخروج عن مورد الابتلاء ممّا یشکّ فی استهجان النهی عنه وخروجه عن العمومات، والشکّ فی ذلک لا یوجب إجمالها ولا یمنع عن التمسّک بها[۱۰۰].

هذا ما ذکره المحقّق النائینی رحمه الله توضیحاً لکلام الشیخ الأعظم الأنصاری لإثبات وجوب الاحتیاط فی المقام.

نقد ما أفاده الشیخ والمحقّق النائینی رحمهما الله فی ذلک

وفیه أوّلًا: أنّ إجمال المخصّص اللبّی یسری إلی العامّ، ولو کان نظریّاً، ضرورة أنّه بعد النظر یکشف العقل عن أنّ الخطاب من الأوّل غیر متوجّه إلی الخارج عن محلّ الابتلاء، ففرق بین ورود المخصّص منفصلًا، وبین الغفلة عن الواقع والعلم بمحدودیّة الخطاب وتقییده

من أوّل الأمر، وهذا نظیر کشف القرینة اللفظیّة الحافّة بالکلام بعد حین.

وبالجملة: إذا علم بعد النظر أنّ الخطاب لا یتوجّه إلی العاجز من أوّل الأمر، وأنّ الخارج عن محلّ الابتلاء خارج، والخطاب محدود بالداخل فی محلّ الابتلاء، یسری الإجمال بلا إشکال.

لا یقال: فعلی هذا یسری إجمال المخصِّص اللفظی المنفصل أیضاً إلی‌العامّ، لأنّ الإرادة الجدّیّة من الأوّل لم تتعلّق إلّابما عدا مورد الخاصّ، فإذا قال

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۵، ص: ۱۰۷

المولی: «أکرم العلماء» ثمّ قال بدلیل منفصل: «لا تکرم الفسّاق من العلماء» تعلّقت إرادته الجدّیّة من البدایة بوجوب إکرام العالم الذی لا یکون فاسقاً، فإذاشککنا فی فاسقیّة مرتکب الصغیرة، شککنا فی أنّه هل یکون من مصادیق «العالم الذی لا یکون فاسقاً» کی یدخل تحت العامّ، أو لا یکون من مصادیقه کی یخرج من تحته.

وبالجملة: لا فرق هاهنا بین المخصِّص اللبّی وبین المخصِّص المنفصل اللفظی، فلو کان إجمال الأوّل یسری إلی العامّ لکان إجمال الثانی أیضاً یسری إلیه.

فإنّه یقال: بین المقامین فرق یتّضح ببیان الفرق بین المخصّص اللفظی المتّصل والمنفصل، فنقول:

لا ریب فی کون المراد الجدّی من العامّ هو غیر مورد الخاصّ، سواء کان متّصلًا أو منفصلًا.

وإنّما الفرق بینهما فی الإرادة الاستعمالیّة، فإنّ العقلاء- الذین یسلک الشارع مسلکهم فی التفهیم والتفهّم- تارةً: یریدون بیان قانون یرجع إلیه فی موارد الشکّ فی التخصیص[۱۰۱]، فحینئذٍ تتعلّق إرادتهم الاستعمالیّة[۱۰۲] بالعموم، ثمّ یبیّنون الموارد الخاصّة التی أرادوا إخراجها عن تحت العموم بأدلّة منفصلة، فالعامّ استعمل فی العموم وانعقد له ظهور فیه، والمخصّص المنفصل کاشف عن تغایر الإرادة الاستعمالیّة مع الجدّیّة من دون أن یکشف عن عدم ظهور العامّ فی العموم، فالعامّ هو المرجع فی موارد الشکّ فی التخصیص.

واخری: یریدون تضییق دائرة الخطاب من بدایة الأمر، فحینئذٍ یعبّرون

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۵، ص: ۱۰۸

بمخصّص متّصل، مثل «أکرم العلماء إلّاالفسّاق منهم» فالإرادة الاستعمالیّة- کالجدّیّة- تختصّ بغیر مورد الخاصّ، ولا ینعقد للعامّ ظهور إلّافیه.

وبالجملة: ثمرة التخصیص بالمنفصل هی انعقاد الظهور للعامّ فی العموم کی یکون قاعدة کلّیّة یتمکّن العبد من الرجوع إلیها فی موارد الشکّ.

إذا عرفت ذلک فاعلم أنّ المخصِّص العقلی النظری لیس کالمخصّص اللفظی المنفصل، إذ لم یرد المولی فیه بیان قانون کلّی لیخرج الموارد الخاصّة فیما بعد، کالمخصِّص اللفظی المنفصل، بل لم ینعقد للعامّ ظهور فی العموم من بدایة الأمر، لکنّ العبد کان یتخیّل ظهوره فیه، وبعد مرور زمان ینکشف له عدم انعقاد الظهور له[۱۰۳].

والحاصل: أنّه لا فرق بین المخصِّص العقلی الضروری والنظری إلّامن حیث سرعة انتقال الذهن إلیه وبطؤه، وأمّا من حیث الأحکام فهما کالمخصّصات اللفظیّة المتّصلة.

وثانیاً: أنّ ما أفاده المحقّق النائینی رحمه الله من الفرق بین المخصِّص الذی له عنوان واقعی غیر ذی مراتب، وبین الذی له مراتب مختلفة، وجوّز التمسّک بالعامّ فی الثانی حتّی فی المخصِّص المتّصل- لفظیّاً أو لبّیّاً- دون الأوّل، معلّلًا بأنّ الشکّ فی الثانی یرجع إلی التخصیص الزائد فیما عدا المراتب المتیقّنة.

ففیه: أنّه لم یتبیّن الفرق بین مفهوم «الفاسق» ومفهوم «الخارج عن محلّ الابتلاء» حیث جعل الثانی مختلف المراتب دون الأوّل، مع أنّ الخروج عن طاعة اللَّه له مراتب مختلفة: مرتبة منه ارتکاب الصغائر، ومرتبة اخری أشدّ

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۵، ص: ۱۰۹

منه، وهو ارتکاب الکبائر، ومرتبهٔ ثالثهٔ أشدّ منهما، وهو ارتکاب الموبقات، ونشکّ فی مفهوم «الفاسق» أنّه مطلق الخارج عن طاعهٔ اللّٰه أو الخارج عنها بمرتبهٔ شدیدهٔ، کما أنّ البلاد مختلفهٔ المراتب من حیث القرب والبُعد، فبعضها فی أقصی نقاط المغرب، وبعضها أقرب منه، ونشکّ فی أنّ الخارج عن محلّ الابتلاء هو البلاد النائیهٔ جدّاً أو الأعمّ منها.

لکنّ هذا مناقشهٔ فی المثال.

والمناقشهٔ الحقیقیّهٔ فی کلامه: هی أنّا لا نسلّم أنّ المخصّص إذا کان ذا مراتب وکانت مرتبهٔ منه هی القدر المتیقّن ومرتبهٔ اخری مشکوکهٔ جاز التمسّک بالعامّ فی المرتبهٔ المشکوکهٔ حتّی فیما إذا کان المخصّص متّصلًا، بدعوی أنّه من قبیل الشکّ فی التخصیص الزائد.

وذلک لعدم تعدّد التخصیص کی یکون أحدهما متیقّناً والآخر مشکوکاً، بل هو أمر واحد مردّد بین خصوص المرتبهٔ القویّهٔ المتیقّنهٔ وبین شمولها لها وللمرتبهٔ الضعیفهٔ المشکوکهٔ، فالمخصّص أمر واحد مردّد بین الأقلّ والأکثر، واتّصاله بالعامّ یمنع عن انعقاد الظهور له، کما یمنع عنه اتّصال المخصّص المردّد بین المتباینین[۱۰۴]، وذلک لأنّ انعقاد الظهور للکلام مشروط بفراغ المتکلّم عنه، فلا یکاد یستقرّله الظهور ما دام مشتغلًا به، فالمخصّص المتّصل قرینهٔ لفظیّهٔ متّصلهٔ بالکلام مانعهٔ عن انعقاد الظهور له فی العموم، ولا فرق فی ذلک بین کونه ذا مراتب أو غیر ذی مراتب؛ لأنّ تمام الملاک لعدم تحقّق الظهور للکلام هو اتّصال القرینهٔ، لا اتّصال القرینهٔ غیر ذات المراتب.

والحاصل: أنّ ما ذکره الشیخ الأعظم لإثبات وجوب الاحتیاط فی موارد

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۵، ص: ۱۱۰

الشکّ فی خروج بعض أطراف العلم الإجمالی عن محلّ الابتلاء، وما أفاده المحقّق النائینی رحمه الله فی توضیحه، غیر تامّ.

کلام صاحب الکفایهٔ رحمه الله فی المقام

والمحقّق الخراسانی رحمه الله بیّن ابتداءً ملاک «الابتلاء» ثمّ اختار البراءهٔ فی مورد الشکّ فیه حیث قال:

إنّ الملاک فی «الابتلاء» المصحح لفعلیّهٔ الزجر[۱۰۵] وانقداح طلب ترکه فی نفس المولی فعلًا هو ما إذا صحّ انقداح الداعی إلی فعله فی نفس العبد مع اطّلاعه علی ما هو علیه من الحال، ولو شکّ فی ذلک کان المرجع هو البراءهٔ، لعدم القطع بالاشتغال، لا إطلاق الخطاب، ضرورهٔ أنّه لا مجال للتشبّث به إلّا فیما إذا شکّ فی التقیید بشیء بعد الفراغ عن صحّهٔ الإطلاق بدونه، لا فیما شکّ فی اعتباره فی صحّته[۱۰۶] تأمّل لعلّک تعرف إن شاء اللّٰه تعالی[۱۰۷]، إنتهی کلامه رحمه الله.

نقد کلام المحقّق الخراسانی من قبل المحقّق النائینی رحمهما اللّٰه

واستشکل فیه المحقّق النائینی رحمه الله بقوله:

هذا الکلام بمکان من الغرابهٔ، فإنّ إطلاق الکاشف بنفسه یکشف عن

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۵، ص: ۱۱۱

إمکان الإطلاق النفس الأمری وصحّهٔ تشریع الحکم علی وجه یعمّ المشکوک فیه، ولو کان التمسّک بالمطلقات والعمومات اللفظیّهٔ مشروطاً بإحراز إمکان الإطلاق النفس الأمری لانسدّ باب التمسّک بالمطلقات بالکلّیّهٔ. إذ ما من مورد یشکّ فی التقیید إلّاویرجع إلی الشکّ فی إمکان التقیید والإطلاق النفس الأمری، خصوصاً علی مذهب العدلیّهٔ: من تبعیّهٔ الأحکام للمصالح والمفاسد النفس الأمریّهٔ، فإنّ الشکّ فی کلّ قید یلازم الشکّ فی ثبوت المصلحهٔ الموجبهٔ للتقیید، وعلی تقدیر ثبوتها فی الواقع یمتنع الإطلاق النفس الأمری،

فالشكّ فى كلّ قيد يرجع بالأخرة إلى الشكّ فى إمكان الإطلاق الواقعى، فلو اعتبر فى التمسّك بالإطلاقات اللفظيّة إحراز صحّة الإطلاق فى عالم الجعل والتشريع يلزم عدم صحّة التمسّك بها فى شيء من الموارد.

والحاصل: أنّ كلّ خطاب لفظى كما أنّه يكشف عن ثبوت الملاك والمناط، كذلك كلّ إطلاق لفظى يكشف عن ثبوت الإطلاق النفس الأمرى، ففيما نحن فيه القدر الثابت من تقييد أدلّة المحرّمات هو ما إذا كان النهى عن الشيء مستهجناً بنظر العرف، لخروجه عن مورد الابتلاء، وفيما عدا ذلك من الموارد المشكوكة يؤخذ بظاهر الإطلاق ويستكشف منه إنّاً عدم استهجان التكليف فى مورد الشكّ، كما يستكشف من إطلاق قوله عليه السلام: «اللّهمّ العن بنى اميّة قاطبة»[۱۰۸] عدم إيمان من شكّ فى إيمانه من هذه الطائفة الخبيثة[۱۰۹]، مع أنّ حكم

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۱۱۲

العقل بقبح لعن المؤمن لا ينقص عن حكمه بقبح تكليف من لا يتمكّن عادةً، فكما يجوز التمسك بإطلاق اللعن لإخراج من شكّ فى إيمانه عن كونه مؤمناً، كذلك يجوز التمسّك بإطلاق أدلّة المحرّمات لإدخال ما شكّ فى خروجه عن مورد الابتلاء فيه[۱۱۰]، إنتهى كلامه رحمه الله.

نقد ما أفاده المحقّق النائينى فى المقام

وفيه: أنّه لا يصحّ قياس سائر القيود بمسألة «الابتلاء» كى يقال: كما يصحّ التمسّك بإطلاق «أعتق رقبة» مثلًا عند الشكّ فى تقييد «الرقبة» بالإيمان ولا تتوقّف صحّة التمسّك بالإطلاق فى الواجبات على إحراز المصلحة المطلقة وفى المحرّمات على إحراز المفسدة المطلقة، كذلك يصحّ التمسك بإطلاق مثل «اجتنب عن الخمر» عند الشكّ فى تقييد الخمر بكونها مبتلى بها، ولا تتوقّف صحّته على إحراز المفسدة المطلقة.

وذلك لأنّ بين «الابتلاء» وسائرالقيود فرقاً واضحاً، وهو أنّ تقييد التكاليف ب «الابتلاء» عند العقلاء أمر ضرورى متّصل بالكلام، فإنّ كلّ من وصل إليه التكليف لم يشكّ فى كونه مقيّداً ب «الابتلاء».

وهذا بخلاف «المصلحة» و «المفسدة» فإنّ تقييد الوجوب والحرمة بكون متعلّقهما ذا مصلحة ومفسدة ليس من المسائل العرفيّة العقلائيّة.

بل مسألة تبعيّة الأحكام للمصالح والمفاسد الواقعيّة فى متعلّقاتها من المسائل المختلفة العلميّة، فإنّ بعضهم ذهبوا إلى كون الأحكام- سواء كانت بعثيّة أو زجريّة- تابعة للمصالح المتحقّقة فى نفس الأحكام والتكاليف،

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۱۱۳

لا للمصالح والمفاسد المتحقّقة فى متعلّقاتها.

وبالجملة: إنّ المصالح والمفاسد المرتبطة بمتعلّقات الأحكام ليست من الامور الواضحة عند العرف، بخلاف «الابتلاء» فإنّ العوامّ يدركون تقييد التكاليف به فضلًا عن الخواصّ، ولأجل ذلك لو نهى المولى عبده عن ارتكاب ما خرج عن محلّ ابتلائه لكان عند العقلاء تكليفاً غير معقول.

فإذاقال المولى: «اجتنب عن الخمر» فكأنّه قال: «اجتنب عن الخمر بشرط كونها مورداً لابتلائك» فكما لا يجوز التمسّك به فيما إذا شكّ فى كون مائع خمراً كذلك لا يجوز فيما إذا شكّ فى كون خمر محلّاً للابتلاء، ولا فرق فى ذلك بين الشبهة المصداقيّة والمفهوميّة فيما إذا اتّصل المخصّص بالكلام.

هذا تمام الكلام فى هذه المسألة.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۱۱۵

فى الشبهة غير المحصورة

التنبيه الرابع: فى الشبهة غير المحصورة

اشارة

وقبل التكلّم حول أصل المسألة ينبغى تقديم أمرين:

الأوّل: أنّ البحث فى جريان البراءة أو الاحتياط فى الشبهات المحصورة أو غير المحصورة إنّما هو فيما إذا كان الحكم المعلوم بالإجمال مستفاداً من الأمارات المعتبرة، كما إذا دلّ الخبر الواحد على وجوب صلاة فى ظهر الجمعة، وشكّ فى أنّه هل اريد بها صلاة الظهر أو الجمعة.

وأمّا إذا علمنا إجمالًا بتكليف واقعى قطعى من جميع الجهات، بحيث لا يرضى الشارع بعدم امتثاله أصلًا، فلا يجوز الترخيص لا فى الشبهة المحصورة ولا فى الشبهة غير المحصورة، كما تقدّم[۱۱۱].

الثانى: أنّه لا يصحّ ما فعله بعضهم من الاستدلال على عدم وجوب الاحتياط فى الشبهات غير المحصورة بأنّ وجوبه يستلزم العسر والحرج، أو بأنّ المكلّف يضطرّ إلى ارتكاب بعض أطرافها، أو بأنّ كثيراً من أطرافها خارج عن محلّ الابتلاء.

وذلك لأنّ عدم وجوب الاحتياط عند العسر والحرج أو الاضطرار إلى ارتكاب بعض الأطراف أو خروج بعضها عن محلّ الابتلاء[۱۱۲] لا يختصّ

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۱۱۶

بالشبهات غير المحصورة، بل يجرى فى الشبهات المحصورة أيضاً، مع أنّ البحث هاهنا لابدّ من أن يكون متمركزاً فى جهة بها تتمايز الشبهتان، بحيث تقتضى عدم وجوب الاحتياط فى الشبهة غير المحصورة وإن وجب فى المحصورة.

أدلّة عدم وجوب الاحتياط فى المقام

إذا عرفت هذا فاعلم أنّهم ذكروا لإثبات عدم وجوب الاحتياط فى الشبهات غير المحصورة وجوهاً:

الأوّل: دعوى الإجماع، بل الضرورة.

وفيه أوّلًا: أنّ المنقول من الإجماع والضرورة ليس بحجّة.

وثانياً: أنّه يحتمل أن يكون الإجماع مستنداً إلى سائر الأدلّة، فليس دليلًا أصيلًا مستقلّاً عنها.

الثانى: الأخبار الدالّة على الترخيص فى الشبهات غير المحصورة[۱۱۳]:

منها: صحيحة عبداللّه بن سنان التى تقدّم البحث عنها فى الشبهة المحصورة، وهى قوله عليه السلام: «كلّ شىء فيه حلال وحرام فهو لك حلال أبداً حتّى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه»[۱۱۴].

تقريب الاستدلال بها فى المقام أنّا وإن ذكرنا احتمالات ثلاثة[۱۱۵] فى جملة

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۱۱۷

«كلّ شىء فيه حلال وحرام»، إلّاأنّ ظاهر الحديث من كلمة «الشىء» هو ما يشتمل على كلّ من الحلال والحرام بالفعل، لا أنّه شىء محتمل الحلّيّة والحرمة، فالمراد من هذه الكلمة مجموع الشيئين أو الأشياء، لا الطبيعة، ولا هى مع مجموع الشيئين.

وعلى هذا فتختصّ الصحيحة بالشبهات المقرونة بالعلم الإجمالى بكلا قسميها من المحصورة وغير المحصورة، لكن جريانها فى الشبهات المحصورة يستلزم الترخيص فى ارتكاب المعصية بنظر العرف كما تقدّم[۱۱۶]، فلا بدّ من تخصيصها بهذا الحكم العرفى

والقول باختصاصها بالشبهات غير المحصورة، لعدم ورود الإشكال عليها، لاختصاص الحكم العرفى المتقدّم بالشبهات المحصورة.
بل إخراج الشبهات غير المحصورة عن تحت الرواية يستلزم صيرورتها بلا مورد، فلابدّ من إبقائها تحتها والقول بدلالتها على عدم وجوب الاحتياط فيها.

كلام الشيخ الأنصارى رحمه الله حول أحاديث «أصالة الحلّيّة»

لكنّ الشيخ الأعظم رحمه الله ناقش فى دلالة هذه الرواية وأمثالها بقوله:
إنّ أخبار الحلّ نصّ فى الشبهة الابتدائيّة وأخبار الاجتناب نصّ فى الشبهة المحصورة، وكلا الطرفين ظاهران فى الشبهة الغير المحصورة، فإخراجها عن أحدهما وإدخالها فى الآخر ليس جمعاً، بل ترجيحاً بلا مرجّح[۱۱۷].
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۱۱۸
إنتهى موضع الحاجة من كلامه رحمه الله[۱۱۸].

نقد ما أفاده الشيخ الأنصارى رحمه الله

وقد ظهر جوابه ممّا تقدّم، حيث عرفت المناقشة فى «أخبار الحلّ» سنداً ودلالة، والحديث الوحيد السليم منها من حيث السند والدلالة هو صحيحة عبداللّه بن سنان، وقد عرفت عدم شمولها للشبهات البدويّة، فضلًا عن أن تكون نصّاً فيها، بل تختصّ بالشبهات المقرونة بالعلم الإجمالى، خرج منها الشبهات المحصورة، لكون الترخيص فيها مستلزماً للترخيص فى المعصية عند العقلاء، فلا بدّ من إبقاء الشبهات غير المحصورة تحتها، لئلّا تبقى بلا مورد.
والحاصل: أنّ الاستدلال بهذه الصحيحة فى المقام صحيح خالٍ عن المناقشة.
ومنها: ما روى عن أبى الجارود، قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن الجبن فقلت له: أخبَرَنى مَنْ رأى أنّه يجعل فيه الميتة، فقال: «أمن أجل مكان واحد يجعل فيه الميتة حرّم فى جميع الأرضين؟! إذا علمت أنّه ميتة فلا تأكله وإن لم تعلم فاشتر وبع وكُل، واللّه إنّى لأعترض السوق فأشترى بها اللحم والسمن
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۱۱۹
والجبن، واللّه ما أظنّ كلّهم يسمّون، هذه البربر وهذه السودان»[۱۱۹].
فإنّ قوله عليه السلام: «أمن أجل مكان واحد يجعل فيه الميتة حرّم فى جميع الأرضين؟!» ظاهر فى أنّ مجرّد العلم بوجود الحرام لا يوجب الاجتناب عن محتملاته.
وكذا قوله عليه السلام: «واللّه ما أظنّ كلّهم يسمّون» فإنّ الظاهر منه إرادة العلم بعدم تسمية جماعة حين الذبح، كالبربر والسودان.
وفيه: أنّه مخدوش سنداً أوّلًا، ومحمول على التقيّة ثانياً، فإنّ المراد ب «الميتة» أنفحة الميتة التى يصنع بها الجبن، وهى لا تكون محرّمة على فقه الإماميّة، فلابدّ من حمل الحديث على التقيّة كما تقدّم[۱۲۰].
وعلى فرض صحّته سنداً وصدوره لبيان الحكم الواقعى لا للتقيّة دلالةً، فهل يدلّ على جواز الارتكاب فى ما نحن فيه أم لا؟

كلام الشيخ الأنصارى رحمه الله فى ذلك

ذهب الشيخ الأعظم الأنصارى رحمه الله إلى أنّه لا يرتبط بالشبهات غير المحصورة، لأنّ مفاده أنّ جعل الميتة فى الجبن فى مكان، لا يوجب الاجتناب عن جبن غيره من الأماكن التى لا تجعل فيه الميتة، ولا كلام فى ذلك، فإنّ الكلام فى وجوب الاجتناب عن كلّ جبن يحتمل أن يكون من ذلك المكان الذى تجعل الميتة فى الجبن، فلا دخل للحديث بالمدّعى.

وأمّا قوله: «ما أظنّ کلّهم یسمّون» فالمراد منه عدم وجوب الظنّ أو القطع بالحلّیهٔ، بل یکفی أخذها من سوق المسلمین، بناءً علی أنّ السوق أمارهٔ

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۵، ص: ۱۲۰

شرعیّهٔ لحلّ الجبن المأخوذ منه ولو من ید مجهول الإسلام، فالحکم بحلّیّهٔ اللحم والسمن والجبن فی الفقرهٔ الأخیرهٔ من الروایهٔ مستند إلی سوق المسلمین، لا إلی کون الشبههٔ غیر محصورهٔ[۱۲۱].

هذا ما أفاده الشیخ الأعظم رحمه الله حول حدیث أبی الجارود.

نقد کلام الشیخ الأنصاری رحمه الله فی ذلک

والإنصاف أنّه بیان غیر تامّ، لأنّ السائل لم یسأل عن جبن جعلت فیه المیتهٔ یقیناً، أو لم تجعل فیه المیتهٔ کذلک، بل سأل عن جبن شکّ فی أنّه هل جعلت فیه المیتهٔ أم لا.

علی أنّ عدم إیجاب جعل المیتهٔ فی الجبن فی مکانٍ الاجتناب عن جبن غیره من الأماکن، أمر بدیهی، ولیس من شأن الإمام علیه السلام بیان البدیهیّات.

سیّما أنّه علیه السلام اعتمد فی کلامه علی العلم والشکّ حیث قال: «إذا علمت أنّه میتهٔ فلا تأکله، وإن لم تعلم فاشتر وبع وکُل».

والحاصل: أنّ الروایهٔ وردت فی مورد الشکّ، فتدلّ علی جواز الارتکاب فی الشبههٔ غیر المحصورهٔ.

وأمّا ما أفاده رحمه الله بالنسبهٔ إلی الفقرهٔ الأخیرهٔ من الحدیث فهو خلاف الظاهر، فإنّ ظاهر هذه الفقرهٔ أنّه علیه السلام کان یشتری اللحم والسمن والجبن المشکوکهٔ الحلّیّهٔ لأجل کون الشبههٔ غیر محصورهٔ.

بل کونه لأجل أماریّهٔ سوق المسلمین لا یلائم صدر الروایهٔ.

وأمّا ذکر «السوق» فی کلامه علیه السلام فأراد به «أنّی بنفسی أدخل السوق

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۵، ص: ۱۲۱

وأشتری اللحم والسمن والجبن مباشرهٔ، ومع أنّی أعلم بوجود المیتهٔ فی لحوم العالم لا ـ أجتنب من اشتراء اللحم وأکلها، لأجل کون الشبههٔ غیر محصورهٔ».

والحاصل: أنّ حدیث أبی الجارود قابل للاستناد به فی المقام مع قطع النظر عن المناقشهٔ فی سنده وجههٔ صدوره.

کلام المحقّق الیزدی رحمه الله فی المسألهٔ

الثالث: ما أفاده المحقّق المؤسّس الحائری رحمه الله بقوله:

غایهٔ ما یمکن أن یقال فی وجه عدم وجوب الاحتیاط هو أنّ کثرهٔ الأطراف توجب ضعف احتمال کون الحرام مثلًا فی طرف خاصّ، بحیث لا یعتنی به العقلاء ویجعلونه کالشکّ البدوی، فیکون فی کلّ طرف یقدم الفاعل علی الارتکاب طریق عقلائی علی عدم کون الحرام فیه[۱۲۲]، إنتهی موضع الحاجهٔ من کلامه.

وإن شئت توضیح ذلک وتصدیقه فارجع إلی طریقهٔ العقلاء، تری أنّ کثرهٔ الأطراف قد تکون بحدّ یعدّ الاعتناء ببعضها خروجاً عن طریقهٔ العقلاء، مثلًا:

لو کان الإنسان فی بلد له عشرهٔ آلاف بیت، وسمع أنّه وقع فی واحد من بیوت البلد حریق، فوثب للتفتیش عن الواقعهٔ، وأظهر الوحشهٔ والاضطراب، معلّلًا بأنّه یمکن أن یکون فی بیتی، لعدّ عند العقلاء ضعیف العقل، ولیس ذلک إلّا لکثرهٔ الأطراف وضعف الاحتمال، وإلّا فالعلم الإجمالی محقّق، وبیته أحد الأطراف، فغرضه تامّ فی حفظ بیته.

ولو سمع أحد أنّ واحداً من أهل بلدة فيها مأة ألف نسمة قتل، وكان ولده

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۱۲۲

العزيز فيها، فاضطرب من هذا الخبر، ورتّب عليه الأثر من التفتيش عن حال ولده وإظهار الوحشة والاضطراب، لعدّ سفيهاً ضعيف العقل، وليس ذلك إلّا لكثرة الاحتمال، وأنّ العقلاء لا يعتنون به لأجل موهوميّته، وهذا واضح.

هذا توضيح ما أفاده المحقّق الحائرى.

ولكنّه رحمه الله ضعّفه بقوله:

ولكن فيما ذكرنا تأمّل، فإنّ الاطمئنان بعدم الحرام فى كلّ واحد واحد بالخصوص كيف يجتمع مع العلم بوجود الحرام بينها وعدم خروجه عنها، وهل يمكن اجتماع العلم بالموجبة الجزئيّة مع الظنّ بالسلب الكلّى[۱۲۳]؟! إنتهى موضع الحاجة من كلامه.

الجواب عن هذا الإشكال

ولكن يمكن الجواب عنه بأنّ المستحيل هو الجمع بين العلم بوجود الخمر مثلًا بنحو الموجبة الجزئيّة فى أطراف غير محصورة، وبين الظنّ بعدم وجود الخمر فيها أصلًا بنحو السالبة الكلّيّة، مع أنّ الدليل- كما اعترف به هذا المحقّق الكبير- هو الاطمئنان بعدم كون كلّ واحد من الأطراف مع قطع النظر عن سائرها خمراً، وهذا لا ينافى العلم بوجود الخمر فيها بنحو الموجبة الجزئيّة، لتغاير متعلّقهما. ويشهد عليه إمكان الجمع بين العلم بخمريّة أحد الإنائين فى الشبهة المحصورة، وبين الشكّ فى خمريّة كلّ منهما.

نعم، هاهنا شبهة اخرى، وهى أنّ كلّاً من الأطراف وإن جرت فيه أمارة عقلائيّة على عدم كونه خمراً، إلّاأنّ حجّيّة الأمارات سواء كانت شرعيّة

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۱۲۳

أو عقلائيّة مشروطة بعدم العلم التفصيلى أو الإجمالى بخلافها، مع أنّا نعلم إجمالًا هاهنا بكذب واحدة من هذه الأمارات، فتتساقط كلّها عن الحجّيّة، كما أنّا لو علمنا بكذب أحد الخبرين لكان الأصل الأوّلى تساقطهما.

إن قلت: نعم، ولكن على وفق كلّ من هذه الأمارات أمارة عقلائيّة اخرى دالّة على عدم كونها هى الأمارة الكاذبة.

قلت: يتولّد هاهنا علم إجمالى آخر بكذب واحدة من هذه الأمارات الجديدة ويتسلسل.

لكنّ الذى يسهّل الخطب هو أنّ العلم الإجمالى لا يكاد يوجب عند العقلاء تساقط هذه الأمارات الكثيرة، كيف والحاكم بهذه الأمارات أيضاً هو العقلاء أنفسهم؟!

وبالجملة: لا بأس بالتمسّك بهذا الوجه الثالث أيضاً لإثبات عدم وجوب الاحتياط فى الشبهات غير المحصورة.

الميزان فى كون الشبهة غير محصورة

قد وقع البحث بينهم فيما به تتمايز الشبهة المحصورة عن غيرها:

ولا يخفى عليك أنّ الروايات غير مشتملة على عنوان «الشبهة غير المحصورة»[۱۲۴] بل هى من الاصطلاحات المخترعة من قبل الفقهاء.

وبعبارة اخرى: الأدلّة الثلاثة التى تمسّكوا بها لإثبات عدم وجوب الاحتياط فى الشبهة غير المحصورة مختلفة:

ففى بعضها ترتّب الحكم على نفس عنوان «الشبهة غير المحصورة» وهو

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۱۲۴

الإجماع والضرورة، وفى بعضها ترتّب على عنوان آخر غيرها، وهو الروايات والوجه الثالث الذى نقلناه عن درر المحقّق الحائرى

رحمه الله.

فلابدّ من ملاحظة كلّ واحد من العناوين المأخوذة فى هذه الوجوه الثلاثة وما يقتضيه فى المقام، فنقول:

لو أغمضنا عن الإشكالين المتقدّمين[١٢٥] فى الإجماع وفرضناه دليلًا تامّاً فى المقام يلزمه أمران:

أ- أنّ العنوان المأخوذ فيه- كما أشرنا إليه- هو «الشبهة غير المحصورة» فلابدّ من المراجعة إلى العرف فى ضابطها، لأنّ الملاك فى معانى موضوعات الأدلّة هو نظر العرف.

فعن جمع من الأكابر تحديدها ببلوغ الأطراف إلى حدّ تعسّر عدّها.

وزاد بعض قيد «فى زمان قصير» ثمّ الزمن القصير حيث يكون ذا مراتب أحالوا فهمه إلى العرف.

إلى غير ذلك ممّا قيل فى ضابط الشبهة غير المحصورة ممّا لا يخلو عن الجزاف كما قال المحقّق الخراسانى رحمه الله[١٢٦].

ب- أنّ الإجماع حيث يكون دليلًا لبّياً، لا يمكن التمسّك به إلّافى القدر المتيقّن، فلا يثبت به إلّاعدم وجوب الموافقة القطعيّة، وأمّا عدم حرمة المخالفة القطعيّة فلا يمكن إثباته به.

هذا بناءً على الإجماع.

وأمّا بناءً على كون ما يدلّ على عدم وجوب الاحتياط فى المقام هو

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۱۲۵

الروايات فقد عرفت أنّ أهمّها هو صحيحة عبداللّه بن سنان، والعنوان المأخوذ فيها هو «شىء فيه حلال وحرام» وحيث إنّه خرج عن تحتها الشبهة المحصورة، لكون الترخيص فيها ترخيصاً فى المعصية بنظر العرف، كان العنوان الباقى تحتها- كما قال المحقّق الخراسانى رحمه الله- غير عنوان المخصّص من دون أن يعنون بعنوان خاصّ[١٢٧].

إن قلت: لمّا خرج عن تحتها الشبهة المحصورة كان الباقى معنوناً ب «غير الشبهة المحصورة» وهو عبارة اخرى عن «الشبهة غير المحصورة»[١٢٨].

قلت: إنّ الملاك فى تخصيص الرواية ليس كون الشبهة محصورة، بل الملاك هو استلزام الإذن فى الارتكاب الإذن فى المعصية عند العقلاء.

ثمّ لا يخفى عليك أنّ نتيجة هذه الرواية لا تنحصر فى عدم وجوب الموافقة القطعيّة، بل تدلّ حتّى على عدم حرمة المخالفة القطعيّة.

إن قلت: كيف يمكن الجمع بينها وبين دليل حرمة شرب الخمر مثلًا الذى يعمّ بإطلاقه الخمر المعلومة بالتفصيل وبالإجمال؟

قلت: قد عرفت[١٢٩] أنّ التناقض بينهما يتوقّف على كون الشارع مصرّاً على رعاية الحكم الواقعى على أىّ حال، ومع ذلك أذنَ فى تركه، وأمّا إذا رفع اليد عن إطلاق دليل حرمة شرب الخمر عند اشتباهها فى أطراف العلم الإجمالى ولم يلزم العبد على رعاية هذا الحرام الواقعى حينئذ لأجل مصلحة أقوى فلم يكن الترخيص فى ارتكاب جميع الأطراف مستلزماً للتناقض.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۱۲۶

وأمّا الوجه الذى ذكره المحقّق الحائرى رحمه الله فالعنوان المذكور فيه هو بلوغ كثرة الأطراف إلى حدّ يوجب ضعف الاحتمال فى كلّ منها جدّاً، بحيث لا يعتنى العقلاء به.

وعليه أيضاً لا ينحصر الترخيص فى عدم وجوب الموافقة القطعيّة، بل يثبت به حتّى عدم حرمة المخالفة القطعيّة.

نعم، يجوز الاشتغال بالارتكاب باستناد الروايات ولو كان من أوّل الأمر قاصداً إلى ارتكاب الجميع، بل ولو كان قاصداً إلى ارتكاب الحرام الواقعى، لما عرفت من أنّ إطلاق دليل حرمة الخمر وإن كان يعمّ الخمر المعلومة بالإجمال، إلّاأنّ الروايات تخرجها عن تحته لأجل مصلحة أقوى.

ولكن لا يجوز الاشتغال بالارتكاب باستناد الوجه المذكور فى كلام المحقّق الحائرى فيما إذا كان من أوّل الأمر قاصداً إلى ارتكاب

الحرام الواقعى، ضرورة أنّ الأمارة العقلائيّة التى هى المستمسك بها فى هذا الوجه إنّما تدلّ على جواز ارتكاب كلّ من الأطراف على أنّه لا يكون خمراً واقعاً، فلا يجوز الارتكاب بقصد ارتكاب الحرام الواقعى من البداية.

كلام المحقّق النائينى رحمه الله فى ضابط الشبهة غير المحصورة

والمحقّق النائينى رحمه الله- بعد المناقشة فيما قيل فى ضبط المحصور وغيره- قال:

والأولى أن يقال: إنّ ضابط الشبهة الغير المحصورة هو أن تبلغ أطراف الشبهة حدّاً لا يمكن عادةً جمعها فى الاستعمال: من أكل أو شرب أو لبس أو نحو ذلك، وهذا يختلف حسب اختلاف المعلوم بالإجمال.

فتارةً: يعلم بنجاسة حبّة من الحنطة فى ضمن حقّه منها، فهذا لا يكون من الشبهة الغير المحصورة، لإمكان استعمال الحقّة من الحنطة بطحن وخبز وأكل،

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۱۲۷

مع أنّ نسبة الحبّة إلى الحقّة تزيد عن نسبة الواحد إلى الألف.

واخرى: يعلم بنجاسة إناء من لبن البلد، فهذا يكون من الشبهة الغير المحصورة ولو كانت أوانى البلد لا تبلغ الألف، لعدم التمكّن العادى من جمع الأوانى فى الاستعمال، وإن كان المكلّف متمكّناً من آحادها.

فليس العبرة بقلّة العدد وكثرته فقط، إذ ربّ عدد كثير تكون الشبهة فيه محصورة، كالحقّة من الحنطة.

كما أنّه لا عبرة بعدم التمكّن العادى من جمع الأطراف فى الاستعمال فقط، إذ ربما لا يتمكّن عادةً من ذلك مع كون الشبهة فيه أيضا محصورة، كما لو كان بعض الأطراف فى أقصى بلاد المغرب، بل لابدّ فى الشبهة الغير المحصورة من اجتماع كلا الأمرين: وهما كثرة العدد وعدم التمكّن من جمعه فى الاستعمال[۱۳۰].

ثمّ بيّن حكم الشبهة غير المحصورة بقوله:

وممّا ذكرنا من الضابط يظهر حكم الشبهة الغير المحصورة، وهو عدم حرمة المخالفة القطعيّة وعدم وجوب الموافقة القطعيّة.

أمّا عدم حرمة المخالفة القطعيّة: فلأنّ المفروض عدم التمكّن العادى منها.

وأمّا عدم وجوب الموافقة القطعيّة: فلأنّ وجوبها فرع حرمة المخالفة القطعيّة، لأنّها هى الأصل فى باب العلم الإجمالى، لأنّ وجوب الموافقة القطعيّة يتوقّف على تعارض الاصول فى الأطراف، وتعارضها فيها يتوقّف على حرمة المخالفة القطعيّة ليلزم من جريانها فى جميع الأطراف مخالفة عمليّة للتكليف المعلوم فى البين، فإذا لم تحرم المخالفة القطعيّة- كما هو المفروض- لم يقع

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۱۲۸

التعارض بين الاصول، ومع عدم التعارض لا يجب الموافقة القطعيّة[۱۳۱]، إنتهى موضع الحاجة من كلامه رحمه الله.

نقد نظريّة المحقّق النائينى رحمه الله من قبل الإمام الخمينى

«مدّ ظلّه»

واستشكل عليه سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» بقوله:

وفيه أمّا أوّلًا: أنّ المراد من عدم التمكّن من الجمع فى الاستعمال إمّا أن يكون هو الجمع دفعة، فيلزم أن يكون أكثر الشبهات المحصورة غير محصورة، وإمّا أن يكون أعمّ منها ومن التدريج ولو فى مدّة طويلة من سنين متمادية، فلابدّ من تعيين ذلك الزمان الذى لا يمكن الجمع التدريجى بين الأطراف فيه، بل يلزم أن يكون أكثر الشبهات محصورة، إذ قلّما يتّفق أن لا يمكن الجمع بين الأطراف ولو فى سنين، فتكون الشبهة على هذا الضابط محصورة، وهذا لا يمكن الالتزام به.

فإن قلت: إنّ ارتكاب جميع الأطراف ممّا لا يمكن غالباً ولو تدريجاً فى سنين متمادية، لفقدان بعض الأطراف، على أنّ تأثير العلم الإجمالى فى التدريجيّات محلّ بحث.

قلت: إنّ خروج بعض الأطراف بعد تنجيز العلم غير موثّر، ولا يضرّ بتنجيز العلم الإجمالى فى بقيّة الأطراف، مع أنّك قد عرفت أنّ البحث ممحّض فى كون الشبهة غير محصورة مع قطع النظر عن الجهات الاخر من فقدان بعض الأطراف، على أنّ تأثير العلم فى التدريجى من حيث الاستعمال ممّا لا إشكال فيه، وفى التدريجى من حيث الوجود أيضاً مؤثّر على الأقوى.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۱۲۹

وأمّا ثانياً: أنّ مورد التكليف إنّما هو كلّ فرد فرد، والمفروض قدرته عليه، لا الجمع بين الأطراف حتّى يقال بعدم قدرته على الجمع، وما هو مورد للتكليف فالمكلّف متمكّن من الإتيان به، لتمكّنه من كلّ واحد، والمكلّف به غير خارج عن محلّ ابتلائه، وما لا يكون متمكّناً منه- أعنى الجمع- فهو غير مكلّف به.

وأمّا حكم العقل بالجمع أحياناً فهو لأجل التحفّظ على الواقع، لا أنّه حكم شرعى.

وبالجملة: إنّ الميزان فى تنجيز العلم الإجمالى هو فعليّة التكليف وعدم استهجان الخطاب، والمفروض أنّ مورد التكليف يكون محلّ الابتلاء، لتمكّنه من استعمال كلّ واحد، وإن لم يتمكّن من الجمع فى استعمال.

وبذلك يظهر حرمة المخالفة الاحتماليّة بارتكاب بعض الأطراف، فضلًا عن القطعيّة، لفعليّة الحكم، وعدم استهجان الخطاب، لكون مورد التكليف مورداً لابتلائه.

وبذلك يظهر النظر[۱۳۲] فيما أفاده: من عدم حرمة المخالفة القطعيّة، وعدم وجوب الموافقة القطعيّة، لأجل تفرّع الثانية على الاولى[۱۳۳].

إنتهى كلامه «مدّ ظلّه».

والحاصل: أنّ ما أفاده المحقّق النائينى رحمه الله فى ضبط المحصور وغيره مخدوش أيضاً.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۱۳۰

حكم موارد الشكّ فى كون الشبهة محصورة

إذا شككنا فى شيء أنّه هل يكون من الشبهات المحصورة كى يجب الاحتياط، أو غيرها كى لا يجب، فماذا نفعل؟

ولا يخفى عليك أنّ الشبهة تارةً: تكون مفهوميّة، واخرى: مصداقيّة.

وبيان ما هو الحقّ فى المقام يتوقّف على ملاحظة الأدلّة التى تمسّكوا بها لإثبات عدم وجوب الاحتياط فى الشبهات غير المحصورة، وقد عرفت أنّ أهمّها هو الروايات وما ذكره المحقّق الحائرى رحمه الله، فإنّ الإجماع كان مخدوشاً كما تقدّم[۱۳۴].

أمّا الروايات التى عمدتها صحيحة عبداللّه بن سنان- وهى قوله عليه السلام: «كلّ شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال أبداً حتّى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه»[۱۳۵]- فتدلّ بعمومها على الحلّيّة فى الشبهات المحصورة وغير المحصورة.

لكن خرج منها الشبهة المحصورة، إمّا لما تقدّم[۱۳۶] من أنّ الترخيص فيها يستلزم الترخيص فى المعصية، أو لقيام الإجماع على وجوب الاحتياط فيها.

فلنا- بناءً على كون المخصّص هو الإجماع- ثلاثة أدلّة:

أ- العمومات والإطلاقات الأوّليّة، مثل ما دلّ على وجوب الاجتناب عن الخمر.

ب- ما دلّ على حلّيّة الشيء المشتمل بالفعل على الحلال والحرام، وهو صحيحة عبداللّه بن سنان.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۱۳۱

ج- الإجماع الذی یدلّ علی وجوب الاجتناب فی الشبهات المحصورة.

فإذا شککنا فی مورد أنّه من قبیل الشبهة المحصورة کی یجب فیه الاحتیاط بمقتضی الدلیل المخصّص، أو من قبیل غیرها کی لا یجب بمقتضی الدلیل العامّ، فإن کان الاشتباه لأجل إجمال عنوان «الشبهة المحصورة»[۱۳۷] الذی هو معقد الإجماع کان مورد الشکّ من قبیل الشبهة المفهومیّة للمخصّص، وقد ثبت فی مبحث العامّ والخاصّ أنّ المرجع فیها هو العامّ، لوجوب الاقتصار علی القدر المتیقّن فی التخصیص.

ففی ما نحن فیه نتمسّک بعموم صحیحة عبداللّه بن سنان ونحکم بعدم وجوب الاجتناب فی مورد الشکّ.

وإن کان الاشتباه لأجل الامور الخارجیّة[۱۳۸]- الذی یعبّر عنه بالشبهة المصداقیّة للمخصّص- فلا یجوز فیه التمسک بالإجماع، لأنّ معقده هو الشبهة المحصورة ونحن نشکّ فی صدقها علیه، ولا بالصحیحة، لما تقدّم فی محلّه من عدم جواز التمسّک بالعامّ فی الشبهة المصداقیّة للمخصّص، سواء کان المخصّص لفظیّاً أو لبّیّاً، فیبقی تحت العمومات والإطلاقات الأوّلیّة، مثل دلیل وجوب الاجتناب عن الخمر، لأنّها هی المرجع فیما لم یثبت الترخیص فیه.

هذا بناءً علی کون المخصّص هو الإجماع.

وأمّا بناءً علی کونه قضاوة العرف، وبعبارة اخری: شهادة العقل العرفی

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۵، ص: ۱۳۲

بلزوم الاجتناب فی الشبهات المحصورة، فلا یجوز التمسّک بالصحیحة حتّی فی الشبهة المفهومیّة للمخصّص، لما عرفت[۱۳۹] من أنّ المخصّص العقلی- سواء کان ضروریّاً أو نظریّاً- بمنزلة المخصّص اللفظی المتّصل، فکأنّه علیه السلام قال: «کلّ شیء فیه حلال وحرام فهو لک حلال إلّاإذا استلزم الترخیص فی المعصیة» فإذا شککنا فی مورد أنّه هل بلغ کثرة أطراف العلم الإجمالی إلی‌حدّ لم یکن الترخیص فیه ترخیصاً فی المعصیة أم لا؟ لم یجز التمسّک فیه بعموم «کل شیء فیه حلال وحرام فهو لک حلال» کما لا یجوز التمسّک فیه بمخصّصه الذی عبّرنا عنه ب «العقل العرفی» سواء کان الاشتباه ناشئاً عن عدم تبیّن مفهوم «الترخیص فی المعصیة»- وهذا ما یعبّر عنه بالشبهة المفهومیّة للمخصّص- أو عن الجهل بصدقه علیه لأجل الامور الخارجیّة مع وضوح مفهومه- وهذا ما یعبّر عنه بالشبهة المصداقیّة للمخصّص- وذلک لما عرفت من أنّ المخصّص العقلی- ولو کان نظریّاً- بمنزلة المخصّص اللفظی المتّصل، فکما لا یجوز التمسّک بالعامّ فی الشبهة المفهومیّة أو المصداقیّة للمخصّص اللفظی المتّصل کذلک لا یجوز التمسّک به فی المقام.

فالمرجع حینئذٍ هو العمومات والإطلاقات الأوّلیّة الدالّة علی وجوب الاجتناب، سواء کانت الشبهة مفهومیّة أو مصداقیّة.

هذا کلّه فیما إذا کان الدلیل علی عدم وجوب الاحتیاط فی الشبهة غیر المحصورة هو الروایات التی عمدتها صحیحة عبداللّه بن سنان.

وأمّا بناءً علی کون الدلیل هو الوجه المذکور فی کلام المحقّق الحائری رحمه الله فهل یجب الاحتیاط فی موارد الشکّ أم لا؟

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۵، ص: ۱۳۳

الحقّ هو التفصیل بین الشبهة المفهومیّة والمصداقیّة.

توضیح ذلک: أنّ هاهنا دلیلین:

أ- العمومات والإطلاقات الأوّلیّة، مثل دلیل وجوب الاجتناب عن الخمر.

ب- الأمارة العقلائیّة الدالّة فی کلّ طرف علی عدم کونه خمراً فیما إذا بلغت کثرة الأطراف إلی حدّ لا یعتنی العقلاء فی کلّ منها باحتمال کونه خمراً.

وحینئذٍ فلو شککنا فی مورد هل بلغت کثرة أطرافه إلی هذا الحدّ أم لا؟

فإن کان بنحو الشبهة المفهومیّة[۱۴۰] کان المرجع هو العمومات والإطلاقات الأوّلیّة الدالّة علی وجوب الاجتناب، إذ کان أمر المخصّص دائراً بین الأقلّ والأکثر، فکان هو المرجع فی القدر المتیقّن، وبقی مازاد علیه تحت العمومات والإطلاقات الأوّلیّة.

وإن كـان بنحـو الشـبهة المصداقيّـة[۱۴۱] فلا يجوز التمسّك بالعمومات والإطلاقات فى مورد الشكّ، كما لا يجوز التمسّك بالمخصّص.

فلا يجب الاحتياط فيه، لعدم تحقّق ما يُلزمه بعد عدم صلاحيّة الأدلّة الأوّليّة للتمسّک بها فيه.

هذا تمام الكلام فى الشبهة غير المحصورة.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۱۳۴

ولكن ينبغى ذكر نكتتين فى خاتمة هذا البحث، لاشتمالهما على ثمرة فقهيّة:

الاولى: أنّه لا ريب فى عدم صحّة الوضوء بمايع مردّد بين الماء والبول، وإن كان يجرى فيه أصالة الطهارة والحلّيّة لكونه من مصاديق الشبهة البدويّة.

وذلـك لأنّ ما يتوضّأ به لابـدّ من أن يكون ماءً، فلابـدّ من إحراز كونه ماءً وجـداناً أو من قيام دليل معتبر على ذلك، وأصالـة الطهارة والحلّيّة وإن كانت تحكم بطهارته وحلّيّته، إلّاأنّها لا تثبت كونه ماءً.

إنّما الكلام فى أنّ خمراً إذا تردّدت بين أطراف غير محصورة وقلنا بعدم وجوب الاجتناب فيها فهل يجوز التوضّى بأحد هذه الأطراف أم لا؟

الحقّ هو الجواز، بناءً على كون الـدليل على عـدم وجوب الاحتياط ما ذكره المحقّق الحائرى فى كتاب «الدرر»، وعدمه بناءً على كون الدليل على ذلك هو الروايات.

توضـيح ذلك: أنّ صحيحة عبداللَّه بن سنان تكون فى مقام بيان حكم الأطراف، وهو حلّيّتها، وليست فى مقام بيان الموضوع من كونه خمراً أو مـاءً، بخلاف الأمارة العقلائيّـة المـذكورة فى كلام المحقّق الحائرى رحمه الله، فإنّها تحكم فى كلّ طرف بعـدم كونه خمراً، وهو عبارة اخرى عن الحكم بكونه ماءً.

وبالجملـة: الفرق بين هـذين الـدليلين أنّ الروايات تكون بصـدد بيان حكم أطراف الشـبهة غير المحصورة، وما ذكره المحقّق الحائرى رحمه الله بصدد بيان موضوعها.

وأمّا بناءً على ما اختاره المحقّق النائينى رحمه الله- من ضـبط غير المحصور ببلوغ كثرة الأطراف إلى حـدّ لا يتمكّن المكلّف عادةً من جمعها فى الاستعمال، ثمّ

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۱۳۵

استنتاج[۱۴۲] عدم حرمة المخالفة القطعيّة اللازم منه عدم وجوب الموافقة القطعيّة- فلا يجوز التوضّى بأحد الأطراف، لأنّ عدم حرمة المخالفة القطعيّة الناشئة من عدم إمكان الجمع فى الاستعمال لا يقتضى إحراز المائيّة.

لكنّ الفاضل المقرّر قال: إنّه رحمه الله كان يميل إلى سقوط حكم الشبهة عن كلّ طرف وصحّة التوضّى به[۱۴۳].

وهذا لا يلائم مبناه رحمه الله فيما به يمتاز المحصور عن غيره.

والحاصل: أنّه يجوز التوضّى بأحـد أطراف الشـبهة غير المحصورة بناءً على ما ذكره المحقّق الحائرى رحمه الله، ولا يجوز بناءً على ما اختاره المحقّق النائينى، كما لا يجوز أيضاً بناءً على صحيحة عبداللَّه بن سنان.

الثانية: أنّ عدم وجوب الاحتياط فى الشبهة غير المحصورة هل يختصّ بالشبهات التحريميّة أو تعمّ الوجوبيّة؟[۱۴۴]

الحقّ أنّ صـحيحة عبداللَّه بن سنان لا تعمّها، لاختصاص قوله عليه السلام: «كلّ شىء فيه حلال وحرام» بالشبهات التحريميّة، فلا يمكن إثبات عدم وجوب الاحتياط بها فى الشبهات الوجوبيّة، إلّابضميمة عدم القول بالفصل.

لكنّ الدليل المذكور فى كلام المحقّق الحائرى رحمه الله يعمّها بلفظه ولسانه، ضرورة أنّ الأمارة العقلائيّة كما تدلّ فى كلّ طرف من أطراف الشـبهة التحريميّـة غير المحصورة على عدم كونه هو الحرام، كذلك تدلّ فى كلّ من أطراف الشـبهة الوجوبيّة غير المحصورة

علی عدم کونه هو الواجب.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۵، ص: ۱۳۷

فی ملاقی بعض أطراف العلم الإجمالی

التنبیه الخامس: فی ملاقی بعض أطراف العلم الإجمالی

اشارة

وقبل الخوض فی البحث ینبغی تقدیم امور:

بیان صور المسألة

الأوّل: أنّ للمسألة صوراً عدیدة:

وذلک لأنّ العلم بالملاقاة قد یکون بعد العلم الإجمالی بنجاسة بعض الأطراف، وقد یکون قبله وقد یکون مقارناً له.

والملاقی- بالفتح- تارةً یکون حین حدوث العلم الإجمالی داخلًا فی محلّ الابتلاء، واخری یکون خارجاً عنه.

وأیضاً أحد طرفی العلم الإجمالی إمّا أن یکون هو الملاقی- بالفتح- أو الملاقی- بالکسر- أو مجموعهما، والطرف الآخر فی جمیع هذه الفروض شیء آخر غیرهما.

بیان دلیل وجوب الاجتناب عن ملاقی النجس

الثانی: أنّه لا- ریب فی وجوب الاجتناب عن ملاقی النجس، فهل هو من آثار وجوب الاجتناب عن ذلک النجس[۱۴۵]، أو جعل الشارع کلًّا

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۵، ص: ۱۳۸

من النجاسات نجساً و منجّساً لما یلاقیه؟ فالملاقی موضوع آخر للنجاسة، فکما أنّ نجاسة الدم حکم وضعی تعبّدی استقلالی کذلک نجاسة ملاقیه، وکما أنّ لزوم الاجتناب عن الدم حکم تعبّدی مستقلّ، کذلک وجوب الاجتناب عن ملاقیه ولیس من مصادیق لزوم الاجتناب عن الدم. وبعبارة اخری:

قوله علیه السلام: «إذا کان الماء قدر کرّ لم ینجّسه شیء»[۱۴۶] یدلّ علی أنّ للشارع- حینما لاقی الماء القلیل دماً- ثلاثة أحکام:

أ- نجاسة الدم ولزوم الاجتناب عنه.

ب- سببیّة الدم لنجاسة ملاقیه.

ج- نجاسة الملاقی- الذی هو الماء فی المثال- ولزوم الاجتناب عنه.

وبالجملة: هل تکون نجاسة الملاقی- بالکسر- ولزوم الاجتناب عنه حکماً مستقلّاً أو من توابع نجاسة الملاقی- بالفتح- ولزوم الاجتناب عنه؟

یستفاد من کلمات بعضهم الثانی[۱۴۷]، ولذا استدلّ علی تنجّس الماء القلیل بملاقاة النجاسة بما دلّ علی وجوب هجر النجاسات فی قوله تعالی: «وَالرُّجْزَ فَاهْجُرْ»[۱۴۸] بدعوی أنّ الاجتناب عن «الرجز» یراد به ما یعمّ الاجتناب عن ملاقیه.

وفیه: أنّ ظاهر الآیة هو وجوب الاجتناب عن نفس «الرجز» لاعنه وعن ملاقیه.

وادّعی دلالة بعض الأخبار أیضاً علیه، وهو روایة عمرو بن شمر عن

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۱۳۹

جابر الجعفى عن أبى جعفر عليه السلام أنّه أتاه رجل فقال: وقعت فأرة فى خابية[۱۴۹] فيها سمن أو زيت، فما ترى فى أكله؟ قال: فقال له أبو جعفر عليه السلام: «لا تأكله» فقال له الرجل: الفأرة أهون علىّ من أن أترك طعامى من أجلها، قال: فقال له أبو جعفر عليه السلام: «إنّك لم تستخفّ بالفأرة، وإنّما استخففت بدينك، إنّ اللّه حرّم الميتة من كلّ شىء»[۱۵۰].

وجه الدلالة: أنّه عليه السلام جعل ترك الاجتناب عن الطعام استخفافاً بتحريم الميتة، ولولا استلزامه لتحريم ملاقيه لم يكن أكل الطعام استخفافاً بتحريم الميتة، فوجوب الاجتناب عن شىء يستلزم وجوب الاجتناب عن ملاقيه.

وفيه أوّلًا: أنّ الرواية ضعيفة سنداً.

وثانياً: أنّها بصدد بيان تحريم الميتة من قبل اللّه تعالى، لا تنجيسها الذى هو المتنازع فيه، وكون التحريم فيها بمعنى التنجيس خلاف الظاهر، على أنّ بعض أنواع الميتة- كالسمك- تكون محرّمة ولا تكون نجسة، فلا وجه لجعل «التحريم» بمعنى «التنجيس».

وبالجملة: إنّ الإمام عليه السلام ذكر «الحرمة» فى مقام الاستدلال، وهى أعمّ من «النجاسة» التى هى المتنازع فيها.

لكنّ هاهنا إشكالًا، وهو أنّه لا ملازمة بين حرمة الشىء وحرمة ملاقيه، بل الملازمة تختصّ بمسألة النجاسة، فكيف علّل الإمام عليه السلام حرمة السمن أو الزيت الملاقى للفأرة بحرمة الميتة؟!

ولعلّ هذا الإشكال دعا بعضهم إلى تفسير «التحريم» فى الرواية

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۱۴۰

ب «التنجيس».

لكن يمكن الجواب عنه بأنّه يستفاد من هذا التعليل أنّ مورد الرواية هو السمن أو الزيت الذى تفسّخ الفأرة فيه، بحيث اشتمل كلّ جزء منه على جزء منها، فلا يمكن أكل شىء من السمن أو الزيت بدون أكل الميتة.

ووجه استفادة هذا المعنى من التعليل أنّه لابدّ فى كلّ حديث من حفظ ظهور التعليل وحمل الحديث عليه، لا العكس.

إن قلت: ينفر طبع الإنسان عن سمن أوزيت تفسّخ الفأرة فيه ولو كان حلالًا، فكيف يمكن حمل الحديث على هذا المعنى؟!

قلت: شدّة الفقر وصعوبة العيش وقلّة الموادّ الغذائيّة فى صدر الإسلام كانت تبلغ حدّاً يوجب عدم تحرّز الإنسان عن كثير من الخبائث والمنفّرات، ويشهد عليه قول الراوى: «الفأرة أهون علىَّ من أن أترك طعامى لأجلها».

نعم، ينفر طبع الإنسان فى هذا الزمان عن السمن الذى وقعت فيه الفأرة وإن لم تتفسّخ.

والحاصل: أنّ ما دلّ على نجاسة الملاقى- بالكسر- غير ما دلّ على نجاسة الملاقى- بالفتح- فلكلّ منهما حكم مستقلّ.

استحالة انكشاف شىء مرّتين

الثالث: أنّه إذا قامت بيّنة على خمريّة مائع مثلًا، ترتّب عليه جميع آثار الخمريّة، فلو قامت بيّنة اخرى على خمريّته فلا أثر لها، لأنّ الحجّيّة والمنجّزيّة إنّما هى للبيّنة الاولى، ولا يمكن الكشف والتنجيز فى مورد واحد مرّتين، ولا فرق فى ذلك بين العلم والأمارة.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۱۴۱

نعم، يمكن جعل حكم تعليقى للأمارة الثانية، مثل أن يقال: «الأمارة الثانية كاشفة ومنجّزة وصالحة للاحتجاج لو لم تكن الأمارة الاولى».

إذا عرفت هذه الامور فهل يجب الاجتناب عن ملاقى أحد أطراف الشبهة المحصورة أم لا؟

نظريّة صاحب الكفاية رحمه الله فى ذلك

فصّل المحقّق الخراسانی رحمه الله بین صور المسألة بقوله:

تارةً: یجب الاجتناب عن الملاقی دون ملاقیه فیما کانت الملاقاة بعد العلم إجمالًا بالنجس بینها، فإنّه إذا اجتنب عنه وطرفه اجتنب عن النجس فی البین قطعاً ولو لم یجتنب عمّا یلاقیه، فإنّه علی تقدیر نجاسته لنجاسته کان فرداً آخر من النجس قد شکّ فی وجوده، کشیء آخر شکّ فی نجاسته بسبب آخر، ومنه ظهر أنّه لا مجال لتوهّم أنّ قضیّة تنجّز الاجتناب عن المعلوم هو الاجتناب عنه أیضاً، ضرورة أنّ العلم به إنّما یوجب تنجّز الاجتناب عنه لا تنجّز الاجتناب عن فرد آخر لم یعلم حدوثه وإن احتمل.

واخری: یجب الاجتناب عمّا لاقاه دونه فیما لو علم إجمالًا نجاسته[۱۵۱] أو نجاسة شیء آخر، ثمّ حدث العلم بالملاقاة والعلم بنجاسة الملاقی أو ذاک الشیء أیضاً، فإنّ حال الملاقی فی هذه الصورة بعینها حال ما لاقاه فی الصورة

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۵، ص: ۱۴۲

السابقة فی عدم کونه طرفاً للعلم الإجمالی وأنّه فرد آخر علی تقدیر نجاسته واقعاً غیر معلوم النجاسة أصلًا لا إجمالًا ولا تفصیلًا.

وثالثةً: یجب الاجتناب عنهما فیما لو حصل العلم الإجمالی بعد العلم بالملاقاة، ضرورة أنّه حینئذٍ نعلم إجمالًا إمّا بنجاسة الملاقی والملاقی، أو بنجاسة الآخر کما لا یخفی، فیتنجّز التکلیف بالاجتناب عن النجس فی البین، وهو الواحد أو الاثنین[۱۵۲]، إنتهی کلامه رحمه الله.

وهو حقّ متین.

وتوضیحه یبتنی علی ملاحظه أمرین من الامور التی ذکرناها فی بدایة البحث:

أ- أنّ نجاسة الملاقی- بالکسر- حکم وضعی تعبّدی مستقلّ، ولها دلیل غیر ما دلّ علی نجاسة الملاقی- بالفتح-.

ب- أنّ الشیء الواحد لا یمکن أن ینکشف مرّتین.

فإذا کانت الملاقاة بعد العلم إجمالًا بنجاسة أحد الطرفین[۱۵۳] فلا إشکال فی تأثیر العلم الإجمالی فی وجوب الاجتناب عن کل واحد من الطرفین، لکون العلم الإجمالی منجّزاً للتکلیف فی أیّ طرف کان، وأمّا الملاقی لأحدهما فلا وجه لوجوب الاجتناب عنه، لأنّ ما یتخیّل فی وجهه أمران کلاهما مردودان:

أ- ما دلّ علی وجوب الاجتناب عن الملاقی- بالفتح-.

وقد عرفت جوابه فی المقدّمة الثانیة[۱۵۴].

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۵، ص: ۱۴۳

ب- أنّه یحصل لنا بعد الملاقاة علم إجمالی آخر، ضرورة أنّ الید إذا لاقت الإناء الواقع فی الیمین نعلم إجمالًا بأنّه إمّا أن تکون الید نجسة أو الإناء الواقع فی الیسار، فالید تکون طرفاً للعلم الإجمالی الثانی، فیجب الاجتناب عنها، کما یجب الاجتناب عن الإناء الواقع فی الیسار.

وفیه: أنّ هذا العلم الإجمالی الثانوی لا یمکن أن یکون منجّزاً، لأنّ من شرائط تنجیز العلم الإجمالی أن یکون مؤثّراً علی کلّ تقدیر، مع أنّه لا یکاد یکون کذلک فی المقام، ضرورة أنّه لا یمکن أن یکون منجّزاً بالنسبة إلی الإناء الواقع فی الیسار، لتأثیر العلم الإجمالی الأوّل فی وجوب الاجتناب عنه، وقد عرفت فی المقدّمة الثالثة أنّه لا یمکن الکشف والتنجیز فی شیء واحد مرّتین، فلا أثر للعلم الإجمالی الثانی أصلًا، فیبقی الملاقی مشکوک الطهارة والنجاسة، فتجری فیه أصالة الطهارة.

ویجری نظیر هذا البیان فی عکس هذه الصورة، وهو ما إذا علم إجمالًا نجاسة الملاقی[۱۵۵]- بالکسر- أو نجاسة شیء آخر، ثمّ حدث العلم بالملاقاة، والعلم بنجاسة الملاقی- بالفتح- أو ذاک الشیء أیضاً.

ففی هذه الصورة یجب الاجتناب عن الملاقی- بالکسر- وعن ذلک الشیء الآخر، لکونهما طرفی العلم الإجمالی الأوّل الذی یؤثّر فی تنجّز التکلیف علی کلّ تقدیر.

بخلاف الملاقی- بالفتح- فإنّه طرف للعلم الإجمالی الثانی الذی لا یکاد یکون مؤثّراً علی کلا التقدیرین، لعین ما ذکرناه فی الصورة الاولی، فلا أثر

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۵، ص: ۱۴۴

لهذا العلم أصلًا، فیبقی الملاقی- بالفتح- مشکوک الطهارة والنجاسة، فتجری فیه أصالة الطهارة.

هذا توضیح کلام المحقّق الخراسانی رحمه الله.

نظریّة المحقّق النائینی رحمه الله فی المقام[۱۵۶]

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ ؛ ج۵ ؛ ص۱۴۴

ستشکل علیه المحقّق النائینی رحمه الله بالنسبة إلی الصورة الثانیة بقوله: ولا یخفی علیک: أنّ هذا التفصیل مبنیّ علی کون حدوث العلم الإجمالی بما أنّه علم وصفة قائمة فی النفس تمام الموضوع لوجوب الاجتناب عن الأطراف وإن تبدّلت صورته وانقلبت عمّا حدثت علیه، لأنّه یکون المدار حینئذٍ علی حال حدوث العلم، ومن المعلوم: أنّه قد یکون متعلّق العلم الإجمالی حال حدوثه هو نجاسة الملاقی- بالکسر- أو الطرف، وقد یکون هو نجاسة الملاقی- بالفتح- أو الطرف، وقد یکون هو نجاستهما معاً أو الطرف.

ولکنّ الإنصاف: فساد المبنی بمثابة لا سبیل إلی الالتزام به، ضرورة أنّ المدار فی تأثیر العلم الإجمالی إنّما هو علی المعلوم والمنکشف لا علی العلم والکاشف، وفی جمیع الصور المفروضة رتبة وجوب الاجتناب عن الملاقی- بالفتح- والطرف سابقة علی وجوب الاجتناب عن الملاقی- بالکسر- وإن تقدّم زمان العلم الإجمالی بنجاسة الملاقی- بالکسر- أو الطرف علی العلم الإجمالی بنجاسة الملاقی- بالفتح- أو الطرف، لأنّ التکلیف فی الملاقی إنّما جاء من قبل التکلیف بالملاقی، فلا أثر لتقدّم زمان العلم وتأخّره بعدما کان المعلوم فی أحد العلمین سابقاً رتبةً أو زماناً علی المعلوم بالآخر.

ووضوح الأمر وإن کان بمثابة لا یحتاج إلی إطالة الکلام فیه، إلّاأنّه لا بأس بزیادة بیان لإزاحة الشبهة.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۵، ص: ۱۴۵

فنقول: إنّه یعتبر فی تأثیر العلم الإجمالی واقتضائه التنجیز بقائه علی صفة حدوثه وعدم تعقّبه بما یوجب انحلاله وتبدّل المنکشف به، لأنّ اعتبار العلم الإجمالی إنّما هو لکونه طریقاً وکاشفاً عن التکلیف المولوی، فلابدّ من انحفاظ طریقیّته وکاشفیّته، وهو إنّما یکون ببقائه علی صفة حدوثه وعدم حدوث ما یوجب تغییراً فی ناحیة المعلوم، فالعلم الإجمالی بوجوب الاجتناب عن أحد الشیئین إنّما یقتضی الاجتناب عنهما إذا لم یحدث ما یقتضی سبق التکلیف بالاجتناب عن أحدهما ولو کان ذلک علماً إجمالیّاً آخر کان المعلوم به سابقاً فی الزمان أو الرتبة علی المعلوم بالعلم الإجمالی الأوّل، وإلّا کان المدار علی العلم الإجمالی الثانی الذی سبق معلومه معلوم الأوّل وسقط العلم الإجمالی الأوّل عن الاعتبار.

فلو علم بوقوع قطرة من الدم فی أحد الإنائین، ثمّ بعد ذلک علم بوقوع قطرة اخری من الدم فی أحد هذین الإنائین أو فی الإناء الثالث، ولکن ظرف وقوع القطرة المعلومة ثانیاً أسبق من ظرف وقوع القطرة المعلومة أوّلًا، فلا ینبغی التأمّل فی أنّ العلم الإجمالی الثانی یوجب انحلال الأوّل، لسبق معلومه علیه، ومن الواضح: أنّ العلم الإجمالی بنجاسة الملاقی- بالکسر- والطرف دائماً یکون المعلوم به متأخّراً عن المعلوم بالعلم الإجمالی بنجاسة الملاقی- بالفتح- والطرف، تقارن العلمان فی الزمان، أو تقدّم تعلّق العلم بالملاقی- بالکسر- علی تعلّق العلم بالملاقی أو انعکس الأمر، لما عرفت: من أنّه لا عبرة بزمان حدوث العلم، بل العبرة بزمان حدوث المعلوم، والنجاسة المعلومة بین الملاقی- بالفتح- والطرف تکون أسبق من النجاسة المعلومة بین الملاقی- بالکسر- والطرف فی جمیع الصور، ففی أیّ زمان یحدث العلم

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۱۴۶

الإجمالى بنجاسة الملاقى- بالفتح- والطرف يسقط العلم الإجمالى بنجاسة الملاقى والطرف عن التأثير، لأنّه يتبيّن سبق التكليف بالاجتناب عن أحد طرفيه وهو طرف الملاقى- بالفتح- فتكون الشبهة بالنسبة إلى الملاقى- بالكسر- بدويّة تجرى فيه أصالة الطهارة بلا معارض.

هذا كلّه، مضافاً إلى أنّ الذوق يأبى عن أن يكون الحكم وجوب الاجتناب عن الملاقى- بالكسر- دون الملاقى، مع أنّ التكليف به إنّما يأتى من قبل التكليف بالملاقى- بالفتح-[۱۵۷]، إنتهى موضع الحاجة من كلامه رحمه الله.

نقد نظريّة المحقّق النائينى رحمه الله من قبل الإمام الخمينى

«مدّ ظلّه»

وناقش فيه سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» أوّلًا: بأنّ الإشكال ليس فى ناحية الملاقى والملاقى كى يقال: قضيّة العلّيّة والمعلوليّة هى تقدّم رتبة النجاسة فى الملاقى- بالفتح- عليها فى الملاقى- بالكسر-، بل الإشكال فى الطرف الآخر، حيث عرفت أنّه لا يمكن تأثير العلم الإجمالى الثانى فيه بعد العلم الإجمالى الأوّل، لعدم إمكان الانكشاف فى شىء واحد مرّتين.

وثانياً: أنّه لا مجال فى المقام لملاحظة التقدّم والتأخّر الرتبيّين، ضرورة أنّ منجّزيّة العلم الإجمالى من آثار وجوده الخارجى، لا من آثار ماهيّته أو وجوده الذهنى، وتقدّم رتبة العلّة على المعلول إنّما هو ممّا حكم به العقل، ولا يرتبط بوجود هما الخارجى، إذ ثبت فى محلّه أنّهما متقارنان بحسبه.

والحاصل: أنّ الحجّيّة من آثار وجود العلم الإجمالى الخارجى، فتمام الملاك فى حجّيّته هو التقدّم والتأخّر فى حدوثه خارجاً، لا التقدّم والتأخّر الرتبيّان

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۱۴۷

اللذان وعائهما هو العقل.

وأمّا المثال الذى ذكره رحمه الله فهو وإن كان صحيحاً إلّاأنّه لا يرتبط بالمقام، ضرورةأنّ العلم بأسبقيّة ظرف وقوع القطرة المعلومة ثانياً من ظرف وقوع القطرة المعلومة أوّلًا، كاشف عن عدم تعلّق العلم الإجمالى الأوّل بالتكليف، وإن كنّا نتخيّل- قبل حدوث العلم الإجمالى الثانى- أنّه تعلّق به، وذلك لأنّا نحتمل- بعد حدوث العلم الإجمالى الثانى- أنّ القطرة المعلومة بالعلم الإجمالى الأوّل وقعت فى نفس الإناء الذى وقعت فيه- قبل ذلك- القطرة المعلومة بالعلم الإجمالى الثانى، فالقطرة المعلومة بالعلم الإجمالى الثانى تؤثّر فى التكليف قطعاً، دون المعلومة بالعلم الإجمالى الأوّل، لسبق الاولى ولحوق الثانية.

وهذا بخلاف المقام، فإنّ كلا العلمين الإجماليّين هاهنا تعلّقا بالتكليف، غاية الأمر أنّ الثانى منهما لا يكون منجّزاً، لعدم إمكان انكشاف شىء واحد مرّتين[۱۵۸].

هذا حاصل ما أفاده الإمام «مدّ ظلّه».

وتبيّن ممّا تقدّم حول الصورتين الاوليين حكم الصورة الثالثة[۱۵۹]، وهو وجوب الاجتناب عن مجموع الملاقى والملاقى وعن الطرف الآخر، لوقوع جميعها طرفاً للعلم الإجمالى فى آن واحد، لحصول العلم دفعة واحدة بأنّه إمّا الملاقى والملاقى نجسان أو الطرف الآخر.

هذا كلّه بحسب حكم العقل.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۱۴۸

البحث حول جريان الاصول الشرعيّة فى الملاقى

وهل تجری الاصول الشرعیّة فی الملاقی أم لا؟
ربما یقال بجریان أصالـة الطهارة فیه، وذلک لأنّ طهارة الملاقی- بالکسر- ونجاسته مسبّبتان من طهارة الملاقی- بالفتح- ونجاسته، ولو جری أصل فی السبب لکان حاکماً علی الأصل الجاری فی المسبّب، وأمّا إذا لم یجر الأصل السببی- کما فی المقام، لأجل ابتلائه بالمعارض[۱۶۰]- فلا منع من جریان الأصل المسبّبی.

ملاک حکومة الأصل السببی علی المسبّبی

وفیه: أنّا لا ـ نسلّم توقّف جریـان الأصل فی الملاقی- بالکسر- علی عـدم جریانه فی الملاقی- بالفتـح- وذلک لأنّ حاکمیّـة الأصـل الشرعی الجاری فی السبب علی الأصل الجاری فی المسبّب إنّما هی بملاک السببیّة الشرعیّة، ضرورة أنّ التعبّد ببقاء الموضوع إنّما هو لأجل ترتّب آثاره الشرعیّة.
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۵، ص: ۱۴۹
فلو کان المسبّب من الآثار الشرعیّة للسبب لکان الأصل الجاری فی الثانی حاکماً علی الجاری فی الأوّل، کما إذا شککنا فی بقاء کرّیّة مـاءٍ ثمّ غسـلنا فیه ثوبنـا النجس، فهاهنا لا یجری استصـحاب نجاسـة الثوب، لأنّ استصـحاب کرّیّـة الماء أصل سـببی یترتّب علیه آثاره الشرعیّة التی منها کونه مطهّراً، فالتعبّد بالسبب هاهنا یزیل الشکّ عن ناحیة المسبّب.
وأمّا إذا لم یکن بینهما سـببیّة شـرعیّة فصـرف السـببیّة والمسبّبیّة لا تقتضی الحکومة، وما نحن فیه من هذا القبیل، فإنّ نجاسة الملاقی- بالکسر- وإن کانت من الآثار الشرعیّة لنجاسة الملاقی- بالفتح- إلّاأنّ طهارته لیست أثراً شرعیّاً لطهارته، لأنّه کان طاهراً ولو لم تتحقّق الملاقاة.
وبالجملـة: تجری أصالـة الطهارة فی الملاقی- بالکسـر- سواء جرت فی الملاقی- بالفتـح- أم لا، فالقول بعـدم جریانها فی الملاقی لو فرض جریانها فی الملاقی غیر تامّ.
نعم، لو فرض جریان استصـحاب النجاسة فی ناحیة السـبب لکان مانعاً من جریان أصالة الطهارة فی ناحیة المسـبّب، لأنّ نجاسة السبب یؤثّر شرعاً فی نجاسة المسبّب، فلا مجال لجریان أصالة الطهارة فیه.

إشکال وجواب

ثمّ إنّ هاهنا شبهة استصعب حلّها بناءً علی کون طهارة الملاقی من آثار طهارة الملاقی، وهی أنّ فی المقام مسألتین:
أ- طهارة الملاقی التی هی مسبّبة عن طهارة الملاقی.
ب- حلّیّته التی هی مسبّبة عن طهارة نفسه.
فهاهنا فی بادئ النظر اصول ستّة، إذ یتصوّر فی کلّ من الملاقی والملاقی
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۵، ص: ۱۵۰
والطرف الآخر أصالة الطهارة وأصالة الحلّیّة.
وهذه الاصول الستّة وقعت فی ثلاث رتب:
ففی الرتبـة الاـولی أصـلان: أصالـة الطهـارة فی الملاـقی- بالفتـح- والطرف الآـخر، وهما تتعارضان وتتساقطان، لأنّ جریانهما یسـتلزم الترخیص فی المخالفة القطعیّة العملیّة والتناقض فی أدلّة الاصول.
وفی الرتبـة الثانیـة ثلاثـة اصول: أصالـة الطهارة فی الملاقی- بالکسـر- وأصالـة الحلّیّة فی الملاقی- بالفتح- وأصالة الحلّیّة فی الطرف الآخر.

ووجه کون هذه الاصول الثلاثة فی رتبة واحدة أنّ الشکّ فی الحلّ والحرمة فی طرفی العلم الإجمالی وهما الملاقی- بالفتح- والطرف الآخر مسبّب عن الشکّ فی طهارتهما ونجاستهما، والشکّ فی طهارة الملاقی- بالکسر- أیضاً مسبّب عن الشکّ فی طهارة الملاقی- بالفتح- فهذه الاصول الثلاثة تکون فی رتبة واحدة متأخّرة عن رتبة أصالتی الطهارة فی الطرفین المتساقطتین بالتعارض، فتتعارض هذه الاصول أیضاً وتتساقط.

وفی الرتبة الثالثة أصل واحد سلیم عن المعارض: وهو أصالة الحلّیّة فی الملاقی[۱۶۱]- بالکسر-.

والحاصل: أنّه لا تجری أصالة الطهارة فی الملاقی- بالکسر-، فلا یجوز استعماله فیما یشترط فیه الطهارة، لکن تجری فیه أصالة الحلّیّة، فیجوز شرب الماء الملاقی لأحد الطرفین، ولا یجوز التوضّی به، لاشتراط کون ماء الوضوء طاهراً، فما لم یحرز طهارته لا یجوز التوضّی به.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۵، ص: ۱۵۱

ویمکن الجواب عنها بوجوه:

الأوّل: أنّک قد عرفت أنّ طهارة الملاقی لا تکون مسبّبة عن طهارة الملاقی.

الثانی: أنّا لا نسلّم أن تکون حلّیّة الشیء أثراً لطهارته، إذ لیس لنا دلیل یدلّ علی أنّ «کلّ طاهر حلال»، فالطهارة والنجاسة مسألة والحلّیّة والحرمة مسألة اخری.

نعم، قد تجتمع الطهارة مع الحلّیّة، لکنّه لا یقتضی السببیّة والمسبّبیّة کما لا یخفی. فعلی هذا حلّیّة الشیء تکون فی رتبة طهارته من دون أن یکون بینهما تقدّم وتأخّر أصلًا.

فأصالة الحلّیّة فی الطرفین تکون فی رتبة أصالة الطهارة فیهما، فیقع التعارض بین أصالتی الحلّیّة فی الرتبة الاولی التی کان یقع التعارض فیها بین أصالتی الطهارة، وتبقی أصالة طهارة الملاقی فی الرتبة المتأخّرة سلیمة عن المعارض.

الثالث: أنّه لا مدرک لأصالة الحلّیّة فی المقام، فإنّک عرفت[۱۶۲] المناقشة فی أحادیث الحلّ، فإنّ بعضها- کحدیث مسعدة بن صدقة- کان مضطرباً دلالةً، لعدم إمکان انطباق الحکم الکلّی المستفاد منه علی الأمثلة المذکورة فیه، وبعضها الآخر- کحدیثی معاویة بن عمّار وعبداللّه بن سلیمان وصحیحة عبداللّه بن سنان- کان محمولًا علی غیر موارد الشبهة المحصورة، لحکم العرف بأنّ تجویز ارتکاب أطراف الشبهة المحصورة ترخیص فی المعصیة ومستلزم

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۵، ص: ۱۵۲

للتناقض.

علی أنّ روایة معاویة بن عمّار وعبداللّه بن سلیمان کانت مخدوشة سنداً أیضاً.

وبالجملة: لا تعمّ أحادیث الحلّ أطراف العلم الإجمالی أصلًا، فلا مجال للقول بتعارض أصالتی الحلّیّة وتساقطهما فی المقام.

وأمّا الملاقی: فأصالة الحلّیّة وإن لم تجر فیه أیضاً، لعدم شمول مدرکها له، إلّا أنّه یمکن التمسّک لرفع حرمته المجهولة بحدیث الرفع.

والحاصل: أنّا نتمسّک بأصالة الطهارة بالنسبة إلی طهارة الملاقی ونجاسته، وبحدیث «الرفع» بالنسبة إلی حلّیّته وحرمته.

ثمّ إنّ الشبهة- علی فرض تسلیمها- وإن کانت تجری فیما إذا حصل العلم الإجمالی بعد العلم بالملاقاة[۱۶۳]، إلّاأنّها لا تجری فیما إذا کانت الملاقاة بعد العلم إجمالًا بالنجس[۱۶۴].

أمّا جریانها فی الصورة الاولی: فلأنّ لنا فیها علماً إجمالیّاً واحداً له طرفان: أحدهما: مجموع الملاقی والملاقی، والطرف الآخر: هو الطرف الآخر، فیجری فیه جمیع ما ذکر فی الشبهة، وهو تعارض أصالتی الطهارة فی ناحیة الملاقی- بالفتح- والطرف الآخر أوّلًا، ثمّ تعارض أصالتی الحلّیّة فیهما وأصالة طهارة الملاقی- بالکسر- فی الرتبة الثانیة، ویبقی أصالة الحلّیّة فی الملاقی سلیمة عن المعارض.

والحاصل: أنّ الشبهة المذکورة- مع قطع النظر عن المناقشات التی

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۵، ص: ۱۵۳

ذکرناها- تنتج فیما إذا حصل العلم الإجمالی بعد العلم بالملاقاة.

وأمّا عدم جریانها فی الصورة الثانیة[۱۶۵]: فلأنّ لنا فیها علمین إجمالیّین: أحدهما منجّز للتکلیف دون الآخر، لأنّ المفروض حصول العلم بنجاسة إناء الیمین أو الیسار أوّلًا، ثمّ بعد ملاقاة الید مع إناء الیمین حصل العلم ثانیاً بنجاسة الملاقی أو إناء الیسار، والعلم الأوّل منجّز للتکلیف المعلوم بالإجمال، فلا یجری فی طرفیه أصالة الطهارة، لأنّ جریان الاصول مشروط بعدم استلزامه مخالفة عملیّة لتکلیف معلوم منجّز، بخلاف العلم الثانی، فإنّه غیر منجّز للتکلیف، لأنّ تنجیز العلم الإجمالی مشروط بکونه مؤثّراً فی أیّ طرف کان التکلیف واقعاً، وأحد طرفی العلم الإجمالی الثانی هو إناء الیسار الذی کان طرفاً للعلم الإجمالی الأوّل أیضاً، ولا یمکن أن یتنجّز تکلیف مرّتین، فلا منع من جریان أصالة الطهارة فی الملاقی، بل لا منع بلحاظ العلم الإجمالی الثانی من جریانها فی إناء الیسار أیضاً، وإن لم یکن له ثمرة عملیّة لکونه طرفاً للعلم الإجمالی الأوّل أیضاً الذی کان مانعاً من جریان الاصول فی طرفیه.

وبالجملة: لا منع من جریان أصالة الطهارة فی الملاقی، لعدم استلزامه مخالفة تکلیف معلوم منجّز.

هذا من ناحیة العلم الإجمالی.

ولا منع من جریانها من ناحیة الأصل السببی أیضاً لو فرض أنّ طهارة الملاقی مسبّبة عن طهارة الملاقی، لما عرفت من ابتلاء الأصل فی ناحیة السبب بالمعارض، فلا منع من جریانه فی المسبّب.

والحاصل: أنّ الشبهة المذکورة لو تمّت لما جرت إلّافی بعض صور ما نحن فیه.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۵، ص: ۱۵۴

البحث حول ما إذا کان الملاقی- بالفتح- خارجاً عن الابتلاء

کلام صاحب الکفایة فی ذلک

ثمّ إنّ المحقّق الخراسانی رحمه الله- مضافاً إلی الصور الثلاثة المتقدّمة- تعرّض لصورة اخری، وهی ما إذا علم بالملاقاة، ثمّ حدث العلم الإجمالی بنجاسة مجموع الملاقی والملاقی أو الطرف الآخر، ولکن کان الملاقی- بالفتح- خارجاً عن محلّ الابتلاء فی حال حدوث العلم بالنجاسة وصار مبتلی به بعده.

وذهب فی هذه الصورة أیضاً- کالصورة الثانیة- إلی لزوم الاجتناب عن الملاقی- بالکسر- والطرف الآخر، دون الملاقی- بالفتح- لأنّه کان خارجاً عن محلّ الابتلاء حین حدوث العلم، ومنجّزیّة العلم الإجمالی تتوقّف علی دخول أطرافه فی محلّ الابتلاء[۱۶۶].

هذا توضیح ما أفاده المحقّق الخراسانی رحمه الله.

نقد کلام صاحب الکفایة رحمه الله فی هذه الصورة

لکنّ الحقّ هو وجوب الاجتناب عن الجمیع فی هذه الصورة.

أمّا بناءً علی ما اخترناه تبعاً لسیّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه»- من عدم تأثیر الدخول فی محلّ الابتلاء والخروج عنه فی منجّزیّة العلم الإجمالی وعدمها- فواضح، فإنّ العلم الإجمالی علی هذا المبنی منجّز للتکلیف حتّی فیما إذا کان بعض أطرافه خارجاً عن الابتلاء، ففی هذه الصورة یجب الاجتناب عن الملاقی والملاقی والطرف الآخر جمیعاً.

وأمّا بناءً علی ما اختاره المحقّق الخراسانی رحمه الله- من توقّف منجّزیّة العلم

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۵، ص: ۱۵۵

الإجمالی علی دخول جمیع أطرافه فی محلّ الابتلاء- فلأنّ خروج بعض الأطراف عن الابتلاء یمنع عن تنجیز العلم الإجمالی فیما إذا

لم یکن للطرف الخارج أثر داخل فی محلّ الابتلاء، وأمّا إذا کان له أثر کذلک- کما فی المقام- فلا.
بل الأمر کذلک فی غیر موارد العلم الإجمالی أیضاً، فإنّا لو غسلنا ثوبنا النجس فی ماء ثمّ أرقناه ثمّ شککنا فی بقاء کرّیّته لجری استصحاب کرّیّته وحکم بطهارة الثوب المغسول به.
ولا- یمنع من جریان الاستصحاب خروج الماء عن محلّ الابتلاء بإراقته وانعدامه، لأنّ أثره- وهو الثوب المغسول به- یکون مبتلی به، فکأنّ الماء یکون باقیاً وداخلًا فی محلّ الابتلاء.
وکذلک الأمر فی المقام، فإنّ الملاقی- بالفتح- وإن لم یکن مبتلی به عند حدوث العلم الإجمالی، إلّاأنّ أثره وهو الملاقی- بالکسر- کان کذلک، فکأنّ الملاقی- بالفتح- أیضاً کان محلّاً للابتلاء فی حال حدوث العلم، فیجب الاجتناب عنه کما یجب الاجتناب عن الملاقی- بالکسر- والطرف الآخر.
وحاصل جمیع ما ذکرناه فی المسألة: أنّه یجب الاجتناب عن الملاقی- بالفتح- فی صورة، وعن الملاقی- بالکسر- فی صورة اخری، وعن مجموعهما فی صورتین اخریین.
هذا تمام الکلام فی مبحث ملاقی بعض أطراف العلم الإجمالی، وبه تمّ جمیع مباحث دوران الأمر بین المتباینین.
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۵، ص: ۱۵۷
فی دوران الأمر بین الأقلّ والأکثر

المقام الثانی: فی دوران الأمر بین الأقلّ والأکثر

اشارة

إذا دار الأمر بین الأقلّ والأکثر فهل العقل یحکم بجریان البراءة أو بلزوم الاحتیاط؟ وماذا یقتضیه الاصول الشرعیّة؟
قبل الشروع فی البحث لابدّ من ذکر مقدّمتین لتحریر محلّ النزاع.

الفرق بین الأقلّ والأکثر الارتباطیّین والاستقلالیّین

اشارة

الاولی: الأقلّ والأکثر علی قسمین: ارتباطی واستقلالی:
أمّا الأوّل: فهو أن یلاحظ الآمر مجموع امور منضمّة بعضها إلی بعض ویأمر بها، بحیث یکون کلّ واحدٍ من هذه الامور مؤثّراً فی تحقّق غرض المولی حالة انضمامه مع الامور الاخر، ولا یکون وحده ذا أثر أصلًا، کالصلاة، فإذا شککنا فی جزئیّة شیء للصلاة یکون من مصادیق دوران الأمر بین الأقل والأکثر الارتباطیّین.
وأمّا الثانی: فهو أن یلاحظ اموراً ویأمر بإتیانها، لکن لا یلاحظ الانضمام، بل کلّ واحد من هذه الامور یکون مأموراً به مستقلّاً وذا أثر مستقلّ، بحیث لو أتی المکلّف ببعضها دون بعض آخر لأطاع بالنسبة إلی ما أتی به وعصی بالنسبة إلی ما ترکه، مثل الصلوات المتعدّدة المأمور بها، فلو شککنا فی الصلوات الفائتة بین الخمس والستّ یکون من مصادیق الأقلّ والأکثر
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۵، ص: ۱۵۸
الاستقلالیّین.
إذا عرفت هذا فاعلم أنّ البحث فی الأقلّ والأکثر ینحصر فی الارتباطیّین، لأنّ الدوران بین الاستقلالیّین لا یکون من موارد العلم

الإجمالی، بل من موارد العلم التفصیلی والشکّ البدوی الذی تقدّم البحث عنه فی البراءة؛ لا لأنّ العلم الإجمالی کان موجوداً ابتداءً ثمّ انحلّ إلی العلم التفصیلی والشکّ البدوی، بل الأمر بالعکس، فإنّ العلم الإجمالی هنا یحصل من ضمّ العلم التفصیلی إلی الشکّ البدوی.

صور الشکّ بین الأقلّ والأکثر الارتباطیّین

الثانیة: هذا البحث طویل الذیل، لأنّ الدوران بین الأقلّ والأکثر تارةً یکون بسبب الشکّ فی جزئیّة شیء للمأمور به[۱۶۷]، واخری بسبب الشکّ فی شرطیّة شیء له[۱۶۸]، وثالثةً بسبب الشکّ فی أنّ المأمور به هو الجنس أو النوع، مثل أن نشکّ فی أنّ المولی أمر بإطعام الحیوان أو الحیوان الناطق.

وللشکّ فی الجنس والنوع مثال آخر خارج عن محلّ النزاع، وهو أن نشکّ فی أنّ المولی أمر بإطعام الحیوان أو الإنسان، فإنّه من قبیل الدوران بین المتباینین، لأنّ العرف یری بینهما تبایناً، لأنّه إذا لاحظ الإنسان لا یخطر بباله الحیوان أصلًا، فإنّ الإنسان وإن کان بنظر العقل مرکّباً منه ومن الناطق إلّاأنّه بنظر العرف مغایر ومباین للحیوان، بخلاف المثال الأوّل المذکور فیه الحیوان

صریحاً، فإنّ العرف لا یقدر فیه أن لا یلاحظ الحیوان فی ملاحظة النوع[۱۶۹].

ورابعةً یکون الدوران بین الأقلّ والأکثر لأجل الشکّ فی أنّ المأمور به هو الطبیعی أو حصّته.

کلام المحقّق العراقی فی الدوران بین الطبیعی وحصّته

خلافاً للمحقّق العراقی رحمه الله حیث ذهب إلی أنّ الشکّ فی الطبیعی وحصّته لیس من قبیل دوران الأمر بین الأقلّ والأکثر، بل من قبیل الدوران بین المتباینین، لأنّ الحصّة التی فی زید مثلًا من الإنسان غیر الحصّة التی فی عمرو منه وهکذا سائر الأفراد، فإذا شککنا فی أنّ المولی أمر بإطعام الإنسان أو بإطعام زید یکون من قبیل الدوران بین المتباینین[۱۷۰].

نقد کلام المحقّق العراقی فی المقام

لکنّ الظاهر أنّ الشکّ فی الطبیعی وحصّته من قبیل الدوران بین الأقلّ والأکثر.

أمّا أوّلًا: فلأنّا لا نسلّم المغایرة بین الحصّة التی فی زید من الإنسان وبین الحصّة التی فی عمرو، وإلّا فما الفرق بین هذا وبین الشکّ فی الجنس والنوع؟

وقد ذهبتم فی ذلک إلی أنّه من موارد الدوران بین الأقلّ والأکثر، فلو کانت الحصّتان مغایرتین فی باب الطبیعی وحصّته لکانتا مغایرتین أیضاً فی باب الجنس والنوع، فإنّ الحصّة التی فی الإنسان من الحیوان غیر الحصّة التی فی البقر، وهکذا، فلا وجه للقول بدخول الأوّل فی الدوران بین المتباینین والثانی

فی الدوران بین الأقلّ والأکثر کما صنعه المحقّق العراقی رحمه الله.

وأمّا ثانیاً: فلأنّه کما کان للشکّ بین الجنس والنوع مثالان: أحدهما کان من موارد الدوران بین الأقلّ والأکثر، والثانی من موارد الدوران بین المتباینین فهاهنا أیضاً مثالان: أحدهما ما ذکره العراقی رحمه الله، ونحن أیضاً نقول بخروجه عن الأقلّ والأکثر ودخوله فی المتباینین، لأنّ العقلاء یرون التباین بین الإنسان وبین زید، لأنّهم إذا لاحظوا زیداً لم یخطر ببالهم الإنسان، والمثال الثانی أن نشکّ فی أنّ المولی أمر بإطعام الإنسان أو بإطعام الإنسان العالم، وقد فرضنا انحصار الإنسان العالم فی زید، وهذا المثال داخل فی محلّ

النزاع ومصداق من مصاديق الدوران بين الأقلّ والأكثر.

والشبهة فى الدوران بين الأقلّ والأكثر قد تكون وجوبيّة وقد تكون تحريميّة، وأيضاً تارةً تكون حكميّة واخرى موضوعيّة، وأيضاً قد يكون الدوران بين الأقلّ والأكثر فى نفس المأمور به وقد يكون فى محصّله وسببه، كلّ ذلك داخل فى محلّ النزاع.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۱۶۱

البحث فى دوران الأمر بين الجزئيّة وعدمها

اشارة

إذا عرفت ذلك فاعلم أنّ للشكّ فى الجزئيّة ثلاثة أقوال:

أ- جريان البراءة العقليّة والشرعيّة كلتيهما.

ب- عدم جريان واحدة منهما.

ج- التفصيل بين العقليّة والشرعيّة بالقول بجريان الثانية دون الاولى.

فعلينا البحث فى مقامين حتّى يتبيّن ما هو الحقّ من هذه الأقوال.

المقام الأوّل: فى البراءة العقليّة

والظاهر أنّها تجرى، وإثباته يتوقّف على تقديم امور:

الأوّل: أنّ المولى إذا أمر بمركّب أو نهى عنه فالتركيب فى المأمور به والمنهىّ عنه اعتبارى.

توضيح ذلك: أنّ المركّب على قسمين: حقيقى، وهو الذى تفنى الأجزاء فيه حقيقةً وتكسر صورتها لأجل تحقّقه واقعاً، واعتبارى، وهو الذى تفنى الأجزاء فيه وتكسر صورتها لأجل تحقّقه اعتباراً، وإلّا فبحسب الحقيقة لا تكون صورتها قبل التركيب مغايرة لها بعده.

مثال الأوّل: معجون الطبيب، فإنّه يلاحظ أنّ الأثر الفلانى يترتّب على المعجون المركّب من أشياء خاصّة، فيركّبها بالاختلاط والامتزاج حتّى يصير

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۱۶۲

شيئاً واحداً ذا أثر مطلوب.

ومثال الثانى: الصلاة، فإنّ الشارع لاحظ أنّ الأثر المطلوب- مثل النهى عن الفحشاء والمنكر وغيره من الآثار- لا يحصل إلّابإتيان مجموع أشياء مختلفة منضمّة بعضها إلى بعض على الترتيب المخصوص، فهذه الأشياء مع كونها من مقولات شتّى غير قابلة للاختلاط والامتزاج اعتبرها الشارع شيئاً واحداً لتحصيل الأثر الذى لا يحصل إلّابها.

فالمركّب الحقيقى والاعتبارى يشاركان فى جهة، وهى فناء الأجزاء فيهما وعدم استقلالها بعد التركيب، فإنّه كما أنّ جزء المعجون لا يكون مستقلّاً بعد التركيب، كذلك الركوع الصلاتى أيضاً لا يكون مستقلّاً بعد التركيب واعتباره جزءً للصلاة، ولكنّهما يختلفان فى جهة اخرى، وهى أنّ الفناء فى المركّب الحقيقى واقعى، وفى الاعتبارى اعتبارى.

الثانى: أنّ كيفيّة تحصّل المركّب فى ذهن الآمر غالباً تكون عكس كيفيّة إتيانه فى الخارج، بمعنى أنّ المكلّف إذا همّ بإتيان مركّب، تتعلّق إرادته أوّلًا بوجوده الوحدانى، غافلًا عن أجزائه وشرائطه، ثمّ ينتقل منه إليها، وتتولّد إرادات اخرى متعلّقة بها على وجه يحصل المركّب منها، فإذا همّ بإتيان الصلاة تتعلّق إرادته أوّلًا بأصل طبيعتها من غير أن تتعلّق بالأجزاء، ويكون المحرّك للعبد الأمر المتعلّق بالطبيعة، ولمّا رأى أنّها لا تحصل إلّابإتيان أجزائها وشرائطها على طبق المقرّر الشرعى تتولّد إرادات تبعيّة له متعلّقة بها.

وأمّا الآمر إذا همَّ بتعليق الأمر بالمركّب فلابدّ له- غالباً- من تصوّر الأجزاء والشرائط أوّلًا مستقلّاً، ثمّ ترتيبها حسب ما تقتضی المصلحة والملاک النفس الأمريّين، ثمّ لحاظها علی نعت الوحدة وإفناء الكثرات فيها، ليحصل

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۱۶۳

المركّب الاعتباری، ثمّ يجعلها موضوعاً للأمر ومتعلّقاً للإرادة، فالآمر ينتهی من الكثرة إلی الوحدة غالباً، والمأمور من الوحدة إلی الكثرة.

الثالث: تقدّم فی مقدّمة الواجب البحث فی وجود المقدّمة الداخليّة وعدمها، فأنكرها بعضهم وأثبتها بعض آخر، ومثّل لها بالأجزاء، وتقدّم البحث أيضاً فی أنّ المقدّمة هل هی واجبة شرعاً أم لا؟ بل العقل يحكم بلزوم إتيانها.

الحقّ: أنّ الأجزاء مقدّمات داخليّة، ضرورة توقّف وجود المركّب علی وجود أجزائه، فعلی القول بوجوب المقدّمة فهل الأجزاء أيضاً كذلک كالمقدّمات الخارجيّة أم لا؟

نقول: لا، لأنّ القائل بوجوب المقدّمة قال به لأجل إيجاد الداعی فی نفس المكلّف، وحيث إنّ الوجوب النفسی المتعلّق بالمركّب يكفی للداعويّة إلی أجزائه- لعدم المغايرة بينهما إلّابالإجمال والتفصيل- يكون الداعی فی نفس المكلّف إلی الأجزاء موجوداً بنفس ذلک الوجوب النفسی، فلا نفتقر إلی القول بوجوبها الغيری.

والشاهد علی هذا أنّا إذا سألنا المصلّی بمثل لِمَ تركع؟ قال: لأجل قوله تعالی: «أَقِيمُواْ الصَّلَوةَ»[۱۷۱] فالداعی له إلی إتيان الركوع هو الأمر المتعلّق بالصلاة الذی هو أمر نفسی.

فإن قلت: كيف يدعو الأمر المتعلّق بالصلاة إلی الركوع مثلًا مع أنّ الأمر لا يدعو إلّاإلی ما تعلّق به؟

قلت: نعم، الأمر لا يدعو إلّاإلی متعلّقه، لكنّا لا نقول بكون الصلاة المأمور بها شيئاً والأجزاء أشياء اخر محصّلة لها وسبباً لتحقّقها كی يرد علينا

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۱۶۴

الإشكال، بل نقول: المغايرة بين الصلاة وأجزائها إنّما هی بالإجمال والتفصيل، ولا ريب فی أنّ المجمل والمفصّل فی الحقيقة شیء واحد، فالأمر المتعلّق بالأوّل يكون داعياً إلی الإتيان بالثانی.

نقد ما أفاده المحقّق البروجردی رحمه الله فی المقام

ولا يخفی عليک أنّا لا نقول بمقالة سيّدنا الاستاذ الحاج آقا حسين البروجردی رحمه الله فی باب الصلاة حيث قال:

إنّ للأمر أبعاضاً بعدد أجزاء الصلاة، وكلّ بعض منه تعلّق بجزء منها، كاللحاف الواحد الذی تحته أفراد متعدّدة.

إن قلت: كيف يكون الأمر الواحد متعلّقاً بأجزاء متعدّدة من مقولات مختلفة؟ مع استلزامه كون الشیء الواحد متّصفاً بصفات متضادّة.

قلت: انظر إلی الماء الكثير الذی فی حوض واحد، فلا ريب فی أنّه ماء واحد لأجل الاتّصال- الذی هو دليل الوحدة، كما ثبت فی الفلسفة- ومع ذلک يمكن أن يلوّن بعضه بلون وبعضه الآخر بلون آخر وبعضه الثالث بلون ثالث، فكما أنّ الماء الواحد يتّصف بصفات مختلفة متضادّة باعتبار أبعاضه فلا مانع من أن يتعلّق الأمر الواحد بأشياء مختلفة متضادّة باعتبار أبعاضه[۱۷۲]. هذا توضيح مقالة سيّدنا الاستاذ البروجردی رحمه الله.

وما اخترناه وإن كان شبيهاً بها، إلّاأنّه غيرها، لأنّا نقول: أجزاء المركّب- كالصلاة- لا تكون مأموراً بها أصلًا، فإنّ الأمر تعلّق بالصلاة لا بأجزائها، ولكن حيث يكون المغايرة بينهما بالإجمال والتفصيل فقط يكون الأمر- مع

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۱۶۵

عدم تعلّقه بالأجزاء- داعياً ومحرِّكاً إلی الإتيان بها.

وبعبارة اخرى: إنّ الأمر المتعلّق بالمركّب واحد متعلّق بواحد، وليست الأجزاء متعلّقة للأمر، لعدم شيئيّة لها فى لحاظ الآمر عند لحاظ المركّب، ولا يرى عند البعث إليه إلّاصورة وحدانيّة هى صورة المركّب فانية فيها الأجزاء، فهى تكون مغفولًا عنها، ولا تكون متعلّقة للأمر أصلًا، فالآمر لا يرى فى تلك الملاحظة إلّاأمراً واحداً، ولا يأمر إلّابأمر واحد، لكن هذا الأمر الوحدانى يكون داعياً إلى إتيان الأجزاء بعين داعويّته للمركّب وحجّةً عليها بعين حجّيّته عليه، لكون المركّب هو الأجزاء فى لحاظ الوحدة والاضمحلال، والأجزاء هى المركّب فى لحاظ الكثرة والانحلال، وحيث إنّ المركّب يتركّب من الأجزاء وينحلّ إليها يكون الأمر به حجّة عليها لا بحجّيّة مستقلّة، وداعياً إليها لا بداعويّة على حدة[۱۷۳].

والحاصل: أنّ الأجزاء لا تكون مأموراً بها عندنا، لا بالأمر النفسى، ولا بأبعاضه، ولا بالأمر الغيرى.

الرابع: أنّ النزاع فى جريان البراءة فى الأقلّ والأكثر وعدمه مبنيّ على القول بوضع الألفاظ للأعمّ من الصحيح والفاسد، وأمّا القائل بوضعها لخصوص الصحيح فلا يمكن له إجراء البراءة بالنسبة إلى الجزء المشكوك، لأنّ البراءة- على القول بجريانها- إنّما تجرى فيما إذا احرز عنوان المأمور به ولكن شككنا فى صحّته وفساده فى صورة خلوّه من الجزء المشكوك، وهذا مبنيّ

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۱۶۶

على القول بالأعمّ، وأمّا على القول بالصحيح فالشكّ فى الصحّة مساوق للشكّ فى تحقّق أصل العنوان.

بيان ما هو الحقّ فى المقام

إذا عرفت هذه الامور الأربعة نقول: لا مانع من جريان البراءة العقليّة فى الجزء المشكوك، فإنّه لا ريب فى أنّا إذا شككنا فى أنّ الشارع هل أمر بالمركّب الفلانى أم لا؟ يحكم العقل بالبراءة ويجوّز الترك، لقبح العقاب بلا بيان والمؤاخذة بلا برهان، ولا ريب أيضاً فى أنّا لو علمنا بأنّ الشارع أمر بالصلاة مثلًا، وعلمنا أيضاً أنّ الصلاة مركّبة فى نظره من أجزاء ولكن لم يبيّن أجزائه أصلًا لحكم العقل أيضاً بالبراءة وقبح العقاب بلا بيان.

فإذا علمنا بأمره بالصلاة مثلًا وبأنّه بيّن أنّ كلّ واحدة من القراءة والركوع والسجود والتشهّد والتسليم جزء لها، ولكن شككنا فى جزئيّة السورة مثلًا يحكم العقل بالبراءة عن السورة؛ لأنّ الشارع لم يبيّن جزئيّتها، فلم تكن الحجّية موجودة بالنسبة إليها، لتوقّف الحجّية فى المركّبات على مقدّمتين:

أ- أن يأمر الشارع بالمركّب.

ب- أن يبيّن أجزائها، وهذان الأمران موجودان بالنسبة إلى الأجزاء المعلومة، بخلاف الجزء المشكوك فيه، لعدم تبيينها من قبل الشارع، فلا يكون الأمر المتعلّق بالمركّب داعياً إليه، فإذا اجتهد العبد فى تحصيل العلم بأجزاء المركّب، وبذل جهده فى التفحّص عن الأدلّة بمقدار ميسوره، وقامت الحجّة على عدّة أجزاء للمركّب، وعلم أنّ المولى قد أخذها فيه قطعاً، وشكّ فى اعتبار شىء آخر جزءً، فأتى بما قامت الحجّة عليه، وترك غيرها ممّا هو مشكوك فيه، لا يعدّ عاصياً، ويكون العقاب على تركه بلا بيان ولا برهان.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۱۶۷

إن قلت: كيف كان العلم الإجمالى منجّزاً فى المتباينين ولا يكون منجّزاً فى الأقلّ والأكثر الارتباطيّين؟

قلت: ليس لنا علم إجمالى هاهنا، لأنّ الأمر بالصلاة مثلًا معلوم تفصيلًا لا إجمالًا، وهو متعلّق بنفس الصلاة، لا بأجزائها، كما بيّنا فى المطلب الثالث، فالأجزاء ليست مأموراً بها أصلًا حتّى نقول: الواجب مردّد بين الأقلّ والأكثر، بل الواجب هو الصلاة فقط، ولكن نشكّ فى أنّ أجزائها هل هى تسعة مثلًا أو عشرة، والعقل يحكم بقبح العقاب بلا بيان بالنسبة إلى الجزء العاشر المشكوك فيه.

الإشكالات على جريان البراءة فى المقام

لکن هاهنا إشکالات کثیرة دقیقة لابدّ من التفصّی عنها:

دعوی رجوع الأقلّ والأکثر إلی المتباینین وجوابها

الإشکال الأوّل: أنّ متعلّق التکلیف فی الأقلّ والأکثر مردّد بین المتباینین فی الواقع، لأنّ للمرکّب الملتئم من الأقلّ صورةً غیر صورة المرکّب الملتئم من الأکثر، فحقیقة المأمور به علی فرض أن یکون هو الأقلّ مباینة لحقیقته علی فرض أن یکون هو الأکثر، فیجب الاحتیاط بإتیان الأکثر.

ویمکن الجواب عنه بوجهین:

الأوّل: أنّ المأمور به لو کان شیئاً متحصّلًا من الأجزاء لکان بین الصورتین تباین وتغایر، إذ المتحصّل من تسعة أجزاء مثلًا مباین للمتحصّل من عشرة، کما أنّ المعجون الذی یحصل من أربعة أشیاء غیر الذی یحصل من خمسة، لکنّا لم نقل به، بل قلنا بأنّ نسبة المرکّب المأمور به إلی أجزائه نسبة المجمل إلی

المفصّل، لا نسبة المتحصّل إلی المحصّل، إذ لیس للمرکّب الاعتباری حقیقة غیر حقیقة أجزائه، فالصلاة المرکّبة من تسعة أجزاء لا تکون مغایرة للصلاة المرکّبة من عشرة، بل الصلاة المرکّبة من العشرة هی عین الصلاة المرکّبة من التسعة مع انضمام جزء عاشر إلیها.

والشاهد علی هذا أنّ السورة مثلًا جزء للذاکر لها ولیست بجزء للناسی لها، ومع ذلک لا تکون حقیقة الصلاة المأمور بها للذاکر غیر حقیقة الصلاة المأمور بها للناسی.

الثانی: أنّه لو کان الأقلّ والأکثر من قبیل المتباینین للزم الاحتیاط بإتیان صلاتین: إحداهما: مرکّبة من الأجزاء حتّی الجزء المشکوک فیه، ثانیتهما: مرکّبة منها سواه، لا بإتیان الأکثر فقط.

هل المقام من قبیل الدوران بین الماهیّة اللابشرط وبشرط لا؟

الإشکال الثانی[۱۷۴]: أنّ وجوب الأقلّ مردّد بین المتباینین، إذ لو کان متعلّق التکلیف هو الأقلّ لکان من قبیل الماهیّة اللابشرط عن الزیادة، ولو کان هو الأکثر لکان من قبیل الماهیّة بشرط انضمامها إلی الزیادة، ولا ریب فی مباینة الماهیّة بشرط الشیء للماهیّة اللابشرط، لأنّ کلًّا منهما قسیم للآخر.

فوجوب الأقلّ إنّما یکون مردّداً بین المتباینین باعتبار اختلاف سنخی الوجوب الملحوظ لا بشرط أو بشرط شیء.

أقول: هذا المستشکل- کما تلاحظ کلامه- یقول بتباین الأقلّ المجرّد

عن الزیادة مع الأقلّ المنضمّ إلیها، ثمّ بتباین الوجوب المتعلّق بالأقلّ علی تقدیر کونه مأموراً به فقط مع الوجوب المتعلّق به علی تقدیر کونه مأموراً به بانضمام الزیادة المشکوکة، لکنّا نکتفی بالجواب عن الأوّل، لوضوح فساد القول بتغایر الوجوبین، فنقول:

یرد علیه أوّلًا: الجواب الثانی عن الإشکال الأوّل، وهو أنّه یجب علی هذا المستشکل القول بوجوب إتیان صلاتین: إحداهما: هی الأکثر، والاخری: هی الأقلّ، کما فی المتباینین.

وثانیاً: أنّ القول بکون الأقلّ ماهیّة بشرط شیء علی تقدیر کون المشکوک جزءً للمأمور به، لا یستقیم، لأنّ البحث فی جزئیّة المشکوک، لا فی شرطیّته، وعلی تقدیر کونه جزءً لا فرق بینه وبین الأجزاء المعلومة، فکما أنّه لا یصحّ التعبیر عن الجزء المعلوم بالشرط لا یصحّ عن الجزء المشکوک أیضاً، لأنّ الأجزاء کلّها فی مرتبة واحدة، والعلم والشکّ لا یغیّران الواقع.

وثالثاً: أنّ الماهیّة اللابشرط علی قسمین: الماهیّة اللابشرط المقسمی، والماهیّة اللابشرط القسمی.

والماهيّة اللابشرط المقسمی: هی أن يكون الملحوظ نفس الماهيّة بما هی هی، من دون أن يلاحظ معها شیء آخر أصلًا، حتّی عدم لحاظ شیء آخر، وهذه علی ثلاثة أقسام:

أ- الماهيّة بشرط الشیء، ب- الماهيّة بشرط لا، ج- الماهيّة اللابشرط القسمی، وهی التی تكون ملحوظة بانضمام عدم لحاظ شیء آخر معها بنحو يكون عدم لحاظ شیء آخر معها قيداً لها وملحوظاً معها.

فإن أراد المستشكل من الماهيّة اللابشرط، الماهيّة اللابشرط القسمی،

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۱۷۰

سلّمنا وجود التباين بينها وبين الماهيّة بشرط الشیء، لكون كلّ منهما قسيماً للآخر، ولكنّه لم يرد هذا المعنی من الماهيّة اللابشرط، بدليل قوله بتحقّق الاحتياط بإتيان الأكثر فقط ولا يجب علی المكلّف إتيان صلاتين، فمراده من الماهيّة اللابشرط هی الماهيّة اللابشرط المقسمی، ولا تباين بينها وبين الماهيّة بشرط الشیء، كما هو واضح.

فالحاصل: أنّ الأقلّ متيقّن والزيادة مشكوك فيها، فيجب الإتيان بالأقلّ وتجری البراءة العقليّة فی الزيادة.

كلام المحقّق النائينی رحمه الله فی رفع الإشكال

وقد أجاب المحقّق النائينی رحمه الله عن الإشكال بوجه آخر حيث قال:

إنّ الماهيّة لا بشرط والماهيّة بشرط شیء ليسا من المتباينين الذين لا جامع بينهما، فإنّ التقابل بينهما ليس من تقابل التضادّ، بل من تقابل العدم والملكة، فإنّ الماهيّة لا بشرط ليس معناها لحاظ عدم انضمام شیء معها بحيث يؤخذ العدم قيداً فی الماهيّة، وإلّا رجعت إلی الماهيّة بشرط لا، ويلزم تداخل أقسام الماهيّة، بل الماهيّة لا بشرط معناها عدم لحاظ شیء معها لا لحاظ العدم، ومن هنا قلنا: إنّ الإطلاق ليس أمراً وجوديّاً، بل هو عبارة عن عدم ذكر القيد، خلافاً لما ينسب إلی المشهور- كما ذكرنا تفصيله فی مبحث المطلق والمقيّد- فالماهيّة لا بشرط ليست مباينة بالهويّة والحقيقة للماهيّة بشرط شیء بحيث لا يوجد بينهما جامع، بل يجمعهما نفس الماهيّة، والتقابل بينهما إنّما يكون بمجرّد الاعتبار واللحاظ.

ففی ما نحن فيه، الأقلّ يكون متيقّن الاعتبار علی كلّ حال، سواء لوحظ

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۱۷۱

الواجب لا بشرط أو بشرط شیء، فإنّ التغاير الاعتباری لا يوجب خروج الأقلّ عن كونه متيقّن الاعتبار[۱۷۵]، إنتهی موضع الحاجة من كلامه رحمه الله.

نقد ما أفاده المحقّق النائينی رحمه الله فی رفع الإشكال

ويرد عليه أوّلًا: أنّه أراد ب «الماهيّة اللابشرط» الماهيّة اللابشرط المقسمی، علی ما هو ظاهر كلامه، حيث قال: «فإنّ الماهيّة لا بشرط ليس معناها لحاظ عدم انضمام شیء معها بحيث يؤخذ العدم قيداً فی الماهيّة» فمقصوده هو الماهيّة اللابشرط المقسمی، ومع ذلك جعل نفس الماهيّة جامعة بينها وبين الماهيّة بشرط الشیء، إذ قال: «بل يجمعهما نفس الماهيّة» مع أنّ نفس الماهيّة هی عين الماهيّة اللابشرط المقسمی، لا الأعمّ منها ومن الماهيّة بشرط الشیء كی تكون جامعةً بينهما.

وثانياً: ما ذهب إليه من أنّ المتضادّين لا جامع بينهما غير صحيح، لأنّ المثال الواضح للضدّين هو السواد والبياض، واللون جامع بينهما.

وثالثاً: لا نسلّم أنّه كلّما كان الدوران بين العدم والملكة تجری البراءة، ألاتری أنّه لو علم العبد بأنّ المولی أمر بإكرام إنسان ولكن لم يعلم أنّه أمر بإكرام إنسان أعمی وقال: «أكرم إنساناً أعمی» أو بإكرام إنسان بصير وقال:

«أكرم إنساناً بصيراً» لوجب عليه الاحتياط بإكرام إنسانين: أحدهما بصير، والآخر أعمی، فإثبات أنّ بين الماهيّة اللابشرط وبشرط شیء

تقابل العدم والملكة لا التضادّ غير كافٍ لإجراء البراءة.

ورابعاً: أنّ صدر كلامه لا يلائم ذيله، لأنّه قال فى الصدر: التقابل

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۱۷۲

بين الماهيّة اللابشرط وبشرط شىء تقابل العدم والملكة، وقال فى الذيل:

التقابل بينهما إنّما يكون بمجرّد الاعتبار، فإنّ هـذين الكلامين لا يتلائمان؛ لأنّ تقابل العـدم والملكة من الامور الحقيقيّة، لا الاعتباريّة، فانظر إلى وجدانك، هل لا تجد فرقاً بين الأعمى والبصير واقعاً؟ هل الفرق بينهما فى عالم الاعتبار؟!

الامور الاعتباريّة- كالزوجيّة- لا توجب أمراً واقعيّاً، ألاترى أنّ الإنسان بعد التزويج لا يتغيّر بالنسبة إليه قبل التزويج ولكنّ الشارع اعتبر الزوجيّـة ورتّب عليهـا آثـاراً مثـل جواز النظر والاسـتمتاع ووجوب النفقـة، أمّا الإنسان الـذى كان بصـيراً ثمّ صار أعمى تغيّر واقعاً بعد حدوث العمى بالنسبة إليه قبله، فتقابل العدم والملكة أمر واقعى لا اعتبارى.

إن قلت: البحث إنّما هو فى المركّب الاعتبارى الذى ليس بين أجزائه تركيب واقعاً، ولكنّ الشارع اعتبرها مركّباً، فالتقابل فيما نحن فيه وإن كان تقابل العدم والملكة، إلّاأنّه أمر اعتبارى.

قلت: إنّ التركيب فيمـا نحن فيه وإن كـان باعتبـار من الشـارع، ولكن نفس الأعتبار أمر واقعى، انظر إلى وجـدانك فإنّك تجـد الفرق واقعـاً بين من اعتبر شـيئاً ومن لم يعتبره، وأيضـاً تجـد الفرق واقعـاً بين من اعتبر تركيب شـىء من تسـعة امور وبين من اعتبر تركيبه من عشرة، فالتقابل فيما نحن فيه أمر حقيقى واقعى لا اعتبارى.

والحاصل: أنّ جواب المحقّق النائينى «أعلى اللَّه مقامه» عن الإشكال مخدوش من جهات عديدة.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۱۷۳

البحث فى انحلال العلم الإجمالى فى موارد الأقلّ والأكثر

الإشكال الثالث: أنّ جريان البراءة فى الدوران بين الأقلّ والأكثر يتوقّف على انحلال العلم الإجمالى إلى العلم التفصيلى بوجوب الأقلّ والشكّ البدوى فى الزيادة، وهذا غير متحقّق فى ما نحن فيه، لأنّ أمر الأقلّ دائر بين كونه واجباً نفسيّاً وبين كونه واجباً غيريّاً، فلو كان فى الواقع واجباً نفسيّاً يترتّب على تركه العقاب، وإن كان واجباً غيريّاً لم يترتّب على تركه العقاب، فلا يحكم العقل بلزوم إتيان الأقلّ على أىّ تقدير، فلا يكون وجوب الأقلّ معلوماً تفصيلًا، فأين الانحلال؟!

ويمكن الجواب عنه بوجهين:

الأـوّل: يتوقّف على تبيين قاعـدة «المركّب ينتفى بانتفاء أحـد أجزائه» فنقول: لا شكّ فى أنّ للمركّب وجوداً واحـداً، وهو ما إذا تحقّق جميع أجزائه، فهل له عدم واحد أيضاً أو أعدام متكثّرة بتكثّر الأجزاء؟

الحقّ أنّ عـدمه أيضاً واحـد، لأنّ نقيض الواحـد واحـد، ولو كان له أعـدام كثيرة للزم كثيراً ما ارتفاع النقيضـين، وهو محال، فللمركّب عدم واحد كما أنّ له وجوداً واحداً، لكن أسباب العدم متعدّدة، فإنّ عدم الصلاة- مثلًا- تارةً:

يكون بترك الركوع، واخرى: بترك السجود، وهكذا.

إذا عرفت هذا فنقول: كما يترتّب العقاب على ترك الأقلّ إذا كان واجباً نفسيّاً، يترتّب على تركه أيضاً إذا كان واجباً غيريّاً[۱۷۶]، لأنّ العقاب إنّما هو لأجل ترك المأمور به، وتركه قد يكون بتركه رأساً وقد يكون بترك بعض

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۱۷۴

أجزائه، فلاـريب فى اسـتحقاق العقوبـة على ترك الأقـلّ على أىّ تقـدير، أى سواء كـان واجبـاً نفسـيّاً، لكونه هو المأمور به، أو غيريّاً، لكون الأـكثر هو المـأمور به، فالعقـل يحكم بلزوم الإتيـان بالأقـلّ على أىّ حـال، وبجريـان البراءة فى الزيادة، لأنّها مشـكوكة بالشـكّ

البدوی.

إن قلت: لو أتی بالأقلّ وکان الأکثر فی الواقع واجباً، لترک المأمور به وکان حاله کحال من ترکه رأساً، فلِمَ فرّقت بینهما وقلت: یحکم العقل بعدم استحقاق العقوبة فی الأوّل واستحقاقها فی الثانی؟

قلت: الفرق بینهما واضح، لأنّ الأوّل وإن ترک المأمور به إلّاأنّه معذور، لأنّه أتی بما کان معلوماً والشارع لم یبیّن الزیادة المشکوکة، والعقل یحکم بقبح العقاب بلا بیان، وأمّا الثانی فترک المأمور به بلا عذر، لأنّه لم یأت بالمأمور به الواقعی ولا بما علم، فالفرق بینهما أنّ الأوّل تارک للمأمور به عن عذر، والثانی تارک له بلا عذر، فالأوّل لا یستحقّ العقوبة والثانی یستحقّها.

الثانی: أنّ ترتّب العقاب علی الأقلّ وعدمه لا یرتبطان بالمقام، لعدم دوران انحلال العلم الإجمالی وعدمه مدارهما؛ إذ لیس البیان فی قاعدة «قبح العقاب بلا بیان» بمعنی بیان العقوبة، إذ لیس بیان العقاب علی ترک المأمور به من وظائف الشارع، بل العقل هو الذی یحکم بترتّب العقاب علی مخالفة الأمر الإلزامی، ألاتری أنّ المولی إذا أمر عبده بشیء وهو عصی یترتّب علی عصیانه استحقاق العقوبة، ولو عاقبه المولی لم یعدّ ظالماً وإن لم یبیّن العقاب ولا مقداره، فوظیفة الشارع بیان التکلیف، وقولنا: «العقاب بلا بیان قبیح» یکون بمعنی «العقاب بلا بیان التکلیف قبیح» والبیان من ناحیة الشارع بالنسبة إلی الأقلّ موجود فرضاً، فإتیانه واجب علی کلّ تقدیر، ولکنّ البیان بالنسبة إلی الزیادة مفقود، فتجری البراءة فیها، فعدم ترتّب العقاب علی ترک

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۵، ص: ۱۷۵

الأقلّ علی تقدیر کونه واجباً غیریّاً لا یرتبط بما نحن فیه ولا یقدح فی انحلال العلم الإجمالی، فإنّ الأقلّ واجب تفصیلًا، فیجب الإتیان به، والزیادة مشکوکة، فتجری البراءة فیها.

إشکال المحقّق النائینی رحمه الله فی المسألة

الإشکال الرابع: ما أفاده المحقّق النائینی رحمه الله وبیّنه بتقریبین:

الأوّل: أنّ الامتثال تارةً: یکون علمیّاً تفصیلیّاً، واخری: علمیّاً إجمالیّاً، وثالثةً: ظنّیّاً، ورابعة: احتمالیّاً، ویجوز الاکتفاء بالامتثال الاحتمالی فیما إذا کان التکلیف محتملًا غیر معلوم، وأمّا إذا کان التکلیف معلوماً تفصیلًا أو إجمالًا فلایجوز الاقتصار علی الامتثال الاحتمالی، بل العقل یحکم بلزوم الامتثال العلمی، لأنّ الاشتغال الیقینی یستدعی البراءة الیقینیة، والإتیان بالأقلّ امتثال احتمالی لا یکتفی به فی المقام.

والعلم الإجمالی لا ینحلّ؛ لأنّ العلم التفصیلی بوجوب الأقلّ لا بشرط أو بشرط شیء عین العلم الإجمالی، والتعبیر مختلف، لأنّ وجوب الأقلّ المعلوم تفصیلًا أمره دائر بین کونه لا بشرط وبین کونه بشرط شیء، ومثل هذا العلم التفصیلی یستحیل أن یوجب انحلال العلم الإجمالی، لأنّه یلزم أن یکون العلم الإجمالی موجباً لانحلال نفسه، وما یلزم من وجوده عدمه فهو محال.

التقریب الثانی: أنّ للجزء المشکوک جهتین:

الاولی: جهة لزوم الإتیان به من حیث هو، والعقل بالنسبة إلی هذه الجهة یحکم بالبراءة.

الثانیة: جهة ارتباطیّته وقیدیّته للأقلّ علی تقدیر جزئیّته بحیث لو أتی المکلّف بالأقلّ فقط فکأنّه لم یأت شیئاً، والعقل لا یحکم بالبراءة بالنسبة إلی

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۵، ص: ۱۷۶

هذه الجهة، لأنّه لا یقدر علی وضع الارتباطیّة والقیدیّة ورفعهما، لأنّهما وظیفة الشارع، لا العقل، وحیث إنّه لا حکم للعقل من هذه الجهة فهو یحکم بلزوم إتیان الأکثر لیقطع بامتثال التکلیف المعلوم[۱۷۷].

هذا حاصل کلامه رحمه الله.

نقد ما أفاده المحقّق النائینی رحمه الله فی المقام

وفی مقطعین من تقریبه الأوّل نظر:

أ- أنّ الاشتغال الیقینی وإن کان یستدعی الفراغ الیقینی، إلّاأنّه یستدعیه بقدر الاشتغال، لا أکثر، والاشتغال الیقینی فیما نحن فیه یتعلّق بالأقلّ فقط، وأمّا الزائد فلم یکن معلوماً، لأنّ الحجّة قائمة علی وجوب الأقلّ، وأمّا الزیادة فهی مشکوکٌ فیها.

ب- أنّ ما ذهب إلیه من عدم انحلال العلم الإجمالی فی المقام مردود، أوّلًا: بأنّه مناقض لما تقدّم[۱۷۸] منه فی الجواب عن إشکال صاحب الحاشیة، فإنّه قال هناک: «الأقلّ متیقّن الاعتبار علی أیّ تقدیر والزیادة مشکوک فیها» والتناقض بین هذین القولین واضح.

وثانیاً: بأنّه لیس لنا علم إجمالی فیما نحن فیه کی یُقال: یلزم أن یکون موجباً لانحلال نفسه، بل من أوّل الأمر نعلم بوجوب الأقلّ تفصیلًا ونشکّ فی وجوب الزیادة، لکنّا إذا ضممنا ذلک العلم التفصیلی إلی هذا الشکّ البدوی حصل لنا علم إجمالی بوجوب الأقلّ أو الأکثر، وتردّد وجوب الأقلّ بین کونه لا بشرط وبین کونه بشرط شیء لا یوجب بینهما تبایناً، لأنّ اللابشرط

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۵، ص: ۱۷۷

فی المقام عبارة عن اللابشرط المقسمی، ولا یعقل أن تکون هی مباینةً للماهیّة بشرط شیء، لأنّ الاولی مقسم للثانیة وقسیمیها[۱۷۹]، والمقسم فی کلّ تقسیم أعمّ من قسمه لا مباینه.

والملاک لتحقّق العلم الإجمالی أنّ التکلیف فی کلّ من أطرافه لم یکن إلّا محتملًا، والمقام لیس کذلک، لأنّ التکلیف فی الأقلّ یکون معلوماً لا محتملًا.

ولو لم تسلّم هذا الملاک لتحقّق العلم الإجمالی لأمکن أن یقال بتحقّقه فی الأقلّ والأکثر الاستقلالیین أیضاً، لأنّا نعلم مثلًا بأنّ علینا دیناً لزید، لکنّه مردّد بین مائة تومان وبین مائة وخمسین توماناً، والاشتغال الیقینی بالدین یستدعی الفراغ الیقینی، فلو أعطیناه مائة تومان لم یحصل الفراغ الیقینی، فوجب الاحتیاط بإعطاء الأکثر، ولم یقل أحد ولا أنتم بوجوب الاحتیاط فی الأقلّ والأکثر الاستقلالیّین، ولیس سرّه إلّاأنّه لم یکن لنا علم إجمالی، بل علم تفصیلی بالأقلّ وشکّ بدوی بالنسبة إلی الأکثر، لکن إذا ضممنا العلم إلی الشکّ حصل لنا علم إجمالی، وما نحن فیه- أعنی: الأقلّ والأکثر الارتباطیّین- أیضاً کذلک.

والجواب عن التقریب الثانی: أنّ قوله رحمه الله: «وضع الارتباطیّة والقیدیّة ورفعهما وظیفة الشارع، لا العقل» صحیح، ولکنّ البراءة العقلیّة لیست بمعنی حکم العقل برفع الارتباطیّة والقیدیّة، بل بمعنی حکم العقل بقبح العقاب بلا بیان، یعنی حیث لم یبیّن الشارع ارتباط المشکوک بالأقلّ وتقیید الأقلّ به فلو اکتفینا بإتیان الأقل وکان المشکوک جزءاً فی الواقع لحکم العقل بقبح العقاب، لأنّه بلا بیان وحجّة، فکما أنّ العقل یحکم

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۵، ص: ۱۷۸

بقبح العقاب بلا بیان من جهة احتمال جزئیّة المشکوک یحکم أیضاً به من جهة احتمال ارتباطیّته وقیدیّته.

والحاصل: أنّ ما ذکره المحقّق النائینی رحمه الله غیر تامّ أیضاً، ولا یمنع من إجراء البراءة العقلیّة فی المقام.

کلام صاحب «هدایة المسترشدین» فی المسألة

الإشکال الخامس: ما أفاده المحقّق صاحب الحاشیة الکبیرة علی «المعالم» المسمّاة ب «هدایة المسترشدین» وهو شبیه بالإشکال الأوّل.

وحاصله: أنّ الدوران بین الأقلّ والأکثر یرجع إلی الدوران بین المتباینین، لأنّ الأقلّ غیر موجود فی الأکثر، بل الموجود فیه أجزاء الأقلّ، وأمّا نفس الأقلّ منفرداً فله صورة غیر صورته منضمّاً إلی المشکوک، والحاصل من الأقلّ منفرداً مغایر للحاصل منه منضمّاً إلی المشکوک، فالتکلیف تعلّق مثلًا بالصلاة المردّدة بین الأقلّ والأکثر، وحیث إنّهما متغایران صورةً فالدوران یکون واقعاً بین المتباینین،

فیجب الاحتیاط بإتیان الأکثر، لأنّ الاشتغال الیقینی یستدعی البراءة الیقینیّة.

وهذا الإشکال وإن کان یجری فی الأقلّ والأکثر الاستقلالیّین أیضاً، فإنّ صورة الأقلّ منفرداً غیر صورته منضمّاً إلی المشکوک، والحاصل من الأقلّ غیر الحاصل من الأکثر فیهما أیضاً.

لکن بینهما فرق، وهو أنّ الأقلّ متعلّق لغرض المولی فی الاستقلالیّین قطعاً، لأنّه إمّا تمام غرضه أو بعضه، فبإتیانه یتحقّق غرض المولی إمّا بالجملة أو فی الجملة، بخلاف الارتباطیّین، فإنّ غرض المولی لم یتعلّق بالأقلّ أصلًا علی

تقدیر تعلّق التکلیف بالأکثر، لأجل الارتباط، فبإتیان الأقلّ لا یتحقّق الغرض أصلًا، لا تمامه ولا فی الجملة[۱۸۰].

نقد ما أفاده المحقّق الشیخ محمّد تقی الاصفهانی فی المقام

وفیه: أنّ ما ذکرنا فی کیفیّة ترکیب المرکّبات الاعتباریّة- من أنّ الأجزاء فی لحاظ الوحدة مرکّب- لیس المقصود منه أنّ المرکّب الاعتباری له صورة اخری وحدانیّة تکون تلک الصورة نسبتها إلی الأجزاء نسبة المتحصّل إلی المحصّل، ویکون الأمر متعلّقاً بالصورة التی هی حقیقة اخری وراء الأجزاء، حتّی یکون المتحصّل من عدّة أجزاء غیر المتحصّل من عدّة اخری أکثر، بل لیس للمرکّب تحصّل إلّاتحصّل الأجزاء، فهو هی، وهی هو، لکنّ العقل قد یری الأجزاء فی لحاظ الوحدة، وقد یری الکثرات، واختلاف ملاحظة العقل لا یوجب اختلافاً جوهریّاً فی الملحوظ.

وبالجملة: لیس الاختلاف بین الأقلّ والأکثر إلّابالأقلّیّة والأکثریّة لا غیر، فهما مشترکان فی عدّة أجزاء، وممتازان فی بعض أجزاء اخری، ولیس اختلافهما فی الأجزاء الداخلة فی الأقلّ، بل فی الزیادة، ومجرّد لحاظ العقل للأجزاء بنحو الوحدة لا یوجب تباین الملحوظ لملحوظ آخر.

وبناءً علی هذا فلا إشکال فی أنّ الحجّة قائمة علی وجوب إتیان الأقلّ، والزیادة مشکوک فیها لم تقم حجّة علیها.

هذا مضافاً إلی أنّ ما ذکره هذا المحقّق الکبیر من إیجاب تباین الصورتین للاحتیاط لازمه تکرار المرکّب بإتیانه تارةً فی صورة الأقلّ، واخری فی

صورة الأکثر، ولا یکاد یکفی إتیان الأکثر کما لا یخفی، فالاتّفاق علی جواز الاکتفاء بالأکثر شاهد لما قلناه، وهو أنّ صورة الأقلّ فی ضمن الأکثر لیست مغایرة لصورته مستقلّاً، ولیس بین الأقلّ والأکثر تباین وتغایر، وإلّا فلم یجز الاقتصار علی الأکثر.

إشکال صاحب «الکفایة» علی جریان البراءة العقلیّة فی المقام

الإشکال السادس: ما ذکره المحقّق الخراسانی رحمه الله فی الکفایة وقرّبه بتقریبین:

أ- أنّ انحلال العلم الإجمالی إلی العلم التفصیلی بالأقلّ والشکّ البدوی بالنسبة إلی الزائد وإجراء البراءة فیه مستلزم للخلف، لأنّ نتیجة القول بالانحلال تهدم مبنی القول بالانحلال، توضیحه: أنّ العلم التفصیلی بوجوب الأقلّ فعلًا إنّما یتحقّق إذا کان التکلیف منجّزاً مطلقاً، سواء تعلّق بالأقلّ أو بالأکثر، وأمّا إن لم یکن منجّزاً علی تقدیر تعلّقه بالأکثر فلم یکن الأکثر واجباً نفسیّاً، فلم یکن الأقلّ واجباً غیریّاً، فلم یکن وجوبه الفعلی معلوماً بالتفصیل، فالعلم التفصیلی بوجوب الأقلّ فعلًا علی کلّ تقدیر مبنیّ علی أنّ التکلیف علی تقدیر تعلّقه بالأکثر أیضاً یبلغ مرتبة التنجّز، مع أنّ العلم التفصیلی بوجوب الأقلّ فعلًا یقتضی جریان البراءة فی الزائد المشکوک، ومعنی جریان البراءة فیه أنّ التکلیف لو تعلّق بالأکثر لم یبلغ مرتبة التنجّز، فنتیجة القول بالانحلال تهدم مبنی نفسه، وهو خلف.

ب- أنّ الانحلال مستلزم للمحال، لأنّ وجوده مستلزم لعدمه، توضیحه:

أنّ الانحلال هاهنا یکون بمعنی تحقّق العلم التفصیلی بوجوب الأقلّ فعلًا والشکّ البدوی بالنسبة إلی الأکثر، وهو یستلزم عدم تنجّز التکلیف إلّاإذا کان متعلّقاً بالأقلّ، وهو یستلزم عدم وجوب الأقلّ علی کلّ تقدیر، وهو

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۵، ص: ۱۸۱

یستلزم بقاء العلم الإجمالی، فیلزم من وجود الانحلال عدمه، وهو محال، فالانحلال المستلزم لذلک محال[۱۸۱].

هذا توضیح ما أفاده المحقّق الخراسانی رحمه الله فی المقام.

ویمکن تقریب کلامه بوجه ثالث أیضاً:

وهو أنّ العلم التفصیلی متولّد من العلم الإجمالی ومسبّب عنه، إذ لو لم یکن العلم الإجمالی بوجوب الأقلّ أو الأکثر لم یتحقّق العلم التفصیلی بوجوب الأقلّ، والمعلول لا یعقل أن یهدم علّته، لأنّ قوام المعلول بالعلّة، فلا یمکن انحلال العلم الإجمالی بالعلم التفصیلی هاهنا.

نقد کلام المحقّق الخراسانی رحمه الله فی المسألة

ویرد علی ما ذکره من التقریبین للإشکال: أنّه مبنیّ علی القول بالوجوب الغیری المتعلّق بالأجزاء المترشّح من الوجوب النفسی المتعلّق بالمرکّب، ونحن لا نقول به، فإنّ المقدّمة لا تکون واجبة بالوجوب الغیری، وإنّما الداعی إلی إتیانها حکم العقل بلزوم إتیانها. هذا أوّلًا.

وثانیاً: أنّ النزاع فی وجوب المقدّمة إنّما هو فی المقدّمات الخارجیّة، وأمّا الأجزاء فکثیر من القائلین بوجوب المقدّمة قالوا بعدم وجوبها، بل بعضهم أنکر مقدّمیّتها، ونحن وإن قلنا بمقدّمیّة الأجزاء، إلّاأنّا لم نقل بوجوبها الغیری الشرعی، ولا بلزومها العقلی، بل قلنا فی مقدّمات هذا البحث: إنّ الداعی إلی إتیان الأجزاء هو الأمر بالمرکّب، لأنّ المرکّب هو الأجزاء[۱۸۲].

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۵، ص: ۱۸۲

وأمّا ما ذکرناه من التقریب الثالث: فجوابه أنّه لیس لنا علم إجمالی فی موارد الدوران بین الأقلّ والأکثر، بل نعلم تفصیلًا بوجوب الأقلّ ونشکّ فی وجوب الأکثر، لکنّا إذا ضممنا هذا العلم إلی هذا الشکّ یحصل لنا صورة علم إجمالی، فالعلم الإجمالی لیس علّة لتحقّق العلم التفصیلی حتّی یقال: کیف یعقل أن یزیل المعلول علّته ویبقی نفسه مع أنّ قوامه بها؟!

والحاصل: أنّ ما ذکره المحقّق الخراسانی رحمه الله من الإشکال لا یتمّ، لا بالتقریبین المذکورین فی کلامه، ولا بالتقریب الذی ذکرناه.

ما یقتضیه القول بتبعیّة الأحکام للمصالح والمفاسد فی المقام

الإشکال السابع: ما ذکره الشیخ الأنصاری رحمه الله وأجاب عنه، لکنّ المحقّق الخراسانی رحمه الله لم یرتض الجواب واعتمد علی الإشکال.

وهو أنّ الأوامر والنواهی تابعة للمصالح والمفاسد الواقعیّة فی متعلّقاتها عند العدلیّة[۱۸۳]، وبعبارة اخری: الواجبات الشرعیّة ألطاف فی الواجبات العقلیّة عند العدلیّة، أی للواجبات الشرعیّة مصالح فی متعلّقاتها لا یعلمها العقل، ولو علم بها لحکم هو أیضاً بالوجوب.

فإذا أمر الشارع بشیء- کالصلاة- فلا یخلو الواقع من أمرین: إمّا أن یکون متعلّق الأمر واقعاً هو المصلحة التی فی الصلاة، ولکنّه أمر بالصلاة إرشاداً إلی أنّ المصلحة المأمور بها لا یمکن أن تتحقّق إلّابإتیان الصلاة، فالأمر المولوی تعلّق بالغرض والمصلحة، وما تعلّق بالصلاة أمر إرشادی، فالمأمور به واقعاً هو الغرض والمصلحة، وإمّا أن یکون متعلّق الأمر المولوی نفس الصلاة،

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۵، ص: ۱۸۳

ولکنّ المصلحة علّة لصدور الأمر.

فإن کان متعلّق الأمر هو المصلحة فوجوب الاحتیاط بإتیان الأکثر فی ما نحن فیه واضح، لأنّ المکلّف عند إتیان الأقلّ لم یعلم بتحقّق المحصّل للمأمور به المعلوم، والاشتغال الیقینی یستدعی الفراغ الیقینی، فلابدّ له من إتیان الأکثر لکی یعلم بتحقّق المأمور به.

وإن کان متعلّقه نفس الصلاة یجب الاحتیاط بإتیان الأکثر أیضاً، لأنّ الأمر وإن تعلّق بالصلاة لا بالمصلحة، إلّاأنّ الأمر بالصلاة معلول ومسبّب عن المصلحة، فالأمر موجود ما دامت المصلحة موجودة، فلابدّ من الإتیان بالأکثر حتّی نعلم بتحقّق غرض المولی- وهو المصلحة- فنعلم بسقوط الأمر، وأمّا إن اقتصرنا بإتیان الأقلّ فلم نعلم بتحقّق الغرض، فلم نعلم بسقوط الأمر، والعلم بالاشتغال وثبوت الأمر یستدعی العلم بالفراغ وسقوط الأمر[۱۸۴].

هذا توضیح الإشکال المذکور فی کلام الشیخ الأعظم الأنصاری رحمه الله.

والجواب عنه مبنیّ علی ملاحظة منشأ القول بتبعیّة الأوامر والنواهی الشرعیّة للمصالح والمفاسد النفس الأمریّة فی متعلّقاتها، فنقول:

إذا راجعنا الکتب الکلامیّة نری بحثاً بین الأشاعرة والعدلیّة، وهو أنّه هل یمکن الإرادة الجزافیّة فی أفعال اللَّه تعالی أم لا؟

قالت الأشاعرة: نعم، ولعلّ الوجه فی نظرهم أنّه تعالی قادر علی کلّ شیء، فعّال لما یشاء، فلا یلزم أن یکون لإراداته تعالی منشأ عقلائی.

وقالت العدلیّة: لا، بل لابدّ لإرادته تعالی المتعلّقة بأفعاله غرض عقلائی،

ولا یجوز الإرادة الجزافیّة، کما أنّ إراداتنا المتعلّقة بأفعالنا لا تتحقّق إلّابعد تصوّر الفعل والتصدیق بفائدته، فلابدّ من أن یکون فی متعلّق الأمر مصلحة، لأنّ الأمر فعل من أفعاله تعالی، فإرادته تحتاج إلی غرض، وهو المصلحة التی تکون فی متعلّقه، وإلّا یلزم الإرادة الجزافیّة بالنسبة إلی أفعاله تعالی، وهی مستحیلة.

هذا ما ذهب إلیه العدلیّة.

أقول: لا إشکال فی أنّ الإرادة الجزافیّة ممتنعة، لکن لابدّ لنا من أن نبحث فی أنّ التخلّص عن الإرادة الجزافیّة بالنسبة إلی أفعاله تعالی منحصر فی القول بتبعیّة الأوامر والنواهی لمصالح ومفاسد فی متعلّقاتهما کی یلزم علینا الالتزام إمّا بکونهما مأموراً به ومنهیّاً عنه واقعاً أو بکونهما غرضاً للأمر والنهی، أو یمکن التخلّص عن الجزاف بوجه آخر؟

الحقّ أنّ التخلّص عنه لا ینحصر فی الطریقین المذکورین فی الإشکال، بل یمکن دفع الجزاف بطریقین آخرین أیضاً:

أ- أنّه یمکن أن یکون نفس الصلاة مثلًا مصلحة ومحبوبة للشارع، حیث إنّها تتضمّن التکبیر والقراءة والرکوع والسجود وغیرها، لا أنّها شیء فیه المصلحة حتّی تکون الصلاة والمصلحة شیئان: أحدهما یؤثّر فی تحقّق الآخر، فلا مانع من أن یکون أمر الشارع لأجل نفس الصلاة التی هی بنفسها مصلحة ومحبوبة، فإذا شککنا فی أنّ الصلاة هی الأقلّ أو الأکثر علمنا تفصیلًا بأنّ الأجزاء المعلومة- أی الأقلّ- محبوبة له تعالی وشککنا بالشکّ البدوی فی محبوبیّة الجزء المشکوک، فتجری البراءة فیه.

ب- أنّه یمکن أن یکون فی نفس «الأمر» و «النهی» مصلحة- کما علیه

بعض العدلیّة- ولأجلها صدر الأمر والنهی من قبل الشارع، وبمجرّد صدورهما تتحقّق المصلحة التی هی غرضه، لکنّ العقل یحکم بإتیان المأمور به وترک المنهیّ عنه لأجل المولویّة والعبودیّة، فإذا دار الأمر فی المأمور به بین الأقلّ والأکثر یحکم العقل بلزوم إتیان ما وصل إلینا بیانه وهو الأقلّ، وبالنسبة إلی غیره یحکم بقبح العقاب بلا بیان والمؤاخذة بلا برهان.

فاتّضح ممّا ذکرنا أنّ امتناع الإرادة الجزافیّة علیه تعالی لا یلازم عقلًا وجوب الاحتیاط بإتیان الأکثر فی الدوران بین الأقلّ والأکثر، فلا یمنع من إجراء البراءة العقلیّة.

على أنّا لو فرضنا أنّ دفع الجزاف منحصر فيما ذهب إليه المشهور من العدليّة- من تبعيّة الأوامر والنواهى للمصالح والمفاسد التى فى متعلّقاتهما- لما تمّ الإشكال على طريقه الثانى، وهو أن تكون المصلحة غاية وغرضاً للأمر من دون أن تكون نفسها مأموراً بها، فإنّا وإن كنّا شاكّين فى سقوط الغرض بإتيان الأقلّ، لكن نمنع من أن يكون بقاء الغرض واقعاً مساوقاً لبقاء الأمر، حتّى يكون الشكّ فى سقوطه مستلزماً للشكّ فى سقوط الأمر- كما عليه المحقّق الخراسانى رحمه الله[۱۸۵]- فإنّ المولى إذا أمر عبده بتحصيل معجون مركّب لغرض وأعطاه مكتوباً فيه الأجزاء التى يتركّب منها المعجون وأمره بتحصيل هذه الأجزاء وجعلها معجوناً مركّباً، ثمّ العبد شكّ فى أنّ الشيء الفلانى الذى لم يكن فى المكتوب يكون جزءً للمعجون أيضاً ومؤثّراً فى الغرض الذى لأجله أمر المولى بتحصيل المعجون أو لا، فهل ترى العقل يحكم بتحصيل المشكوك وجعله جزءً للمعجون أيضاً؟! أين حكم العقل بهذا؟!

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۱۸۶

بل العقل يحكم بلزوم تركيب ما فى المكتوب وهو الأجزاء المعلومة ويحكم أيضاً بأنّه لو لم يتحصّل غرض المولى بها لم يجز له عقاب العبد، لأنّه بلا بيان، وهو قبيح.

وما نحن فيه هكذا، فإنّ العقل يأمر بإتيان المعلوم وهو الأقلّ، ولو كان غرضه تعالى لم يحصل إلّابالأكثر لما جاز له العقوبة عقلًا، لأنّها بلا حجّة وبيان.

نعم، لو قلنا بأنّ دفع الجزاف منحصر فيما ذهب إليه المشهور من العدليّة لتمّ الإشكال على الطريق الأوّل، وهو أن تكون المصالح والمفاسد الواقعيّة هى المأمور بها والمنهىّ عنها واقعاً ويكون الأمر والنهى المتعلّقان بالصلاة والخمر مثلًا إرشاديّين، لأنّا إذا أتينا بالأقلّ شككنا فى أنّ المحصّل للمأمور به هل تحقّق أم لا؟

لكنّا ذكرنا لدفع الجزاف طريقين آخرين، فلا ينحصر الدفع فيما ذهب إليه المشهور من العدليّة.

على أنّه من قبيل الشكّ فى المحصّل الذى للبحث عنه مقام آخر كما سيأتى إن شاء اللّه تعالى.

هل اعتبار «قصد القربة» يمنع من إجراء البراءة فى المقام؟

الإشكال الثامن[۱۸۶]: أنّ أمر الأقلّ دائر بين أن يكون واجباً نفسيّاً وبين أن يكون واجباً غيريّاً، وعلى الأوّل يكون صالحاً للتقرّب، لا على الثانى، لأنّ المقرّب هو الواجب النفسى، وأمّا الواجب الغيرى فهو توصّلى غير صالح

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۱۸۷

للمقرّبيّة، وأمّا الأكثر فهو صالح للمقرّبيّة قطعاً، لأنّ الأمر المتعلّق به نفسى، سواء كان الواجب هو الأقلّ أو الأكثر، فمَن أتى بالأقلّ لا يمكن له قصد التقرّب المعتبر فى العبادة، لأنّه لا يعلم أنّه واجب نفسى، لاحتمال تعلّق الأمر النفسى بالأكثر وكون الأمر بالأقلّ غيريّاً توصّليّاً، وأمّا من أتى بالأكثر تمشّى منه قصد القربة، لعلمه بتعلّق الأمر النفسى به على كلّ تقدير، فيجب الاحتياط بإتيان الأكثر لرعاية قصد القربة.

والجواب عنه أوّلًا: أنّه لا دليل على اعتبار «قصد القربة» بنفس هذا العنوان الذى صار معروفاً بين الفقهاء فى العبادات، بل الحقّ ما ذهب إليه سيّدنا الاستاذ الحاج آقا حسين البروجردى رحمه الله وأثبتناه فى تقريرات صلاته، وهو أنّه يعتبر فى العبادات أن لا يكون الداعى على إتيانها ما يمنع عن قربيّة العمل، كالرياء والعجب، بل لابدّ من أن يؤتى بها بداعى الأمر بها فقط، فقد ورد فى ذمّ الرياء والعجب وأمثالهما وفى بطلان العمل بداعى هذه الامور روايات كثيرة، لكن لم يدلّ دليل على وجوب «قصد القربة» بهذا العنوان المخصوص، فالمعتبر فى العبادات أن يكون العبد منبعثاً ببعث الشارع ومتحرّكاً بتحريكه وفاعلًا بداعى أمره، وهو كما يتمشّى من الآتى بالأكثر يتمشّى أيضاً من الآتى بالأقلّ، إذ لا فرق بينهما إلّافى أنّ الأوّل لا يقول بانحلال العلم الإجمالى، فيقول بوجوب الاحتياط بإتيان الأكثر، لأنّ الاشتغال اليقينى يستدعى البراءة اليقينيّة، بخلاف الثانى، فإنّه يقول بالانحلال، أو بعدم تحقّق علم إجمالى أصلًا- كما قلنا

به- فیقول بعدم وجوب الاحتیاط، بل یجری البراءة بالنسبة إلی الزائد المشکوک.

وهذا الفرق غیر مؤثّر فی إتیان العمل بداعی الأمر وعدمه، فإنّه لا ریب فی

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۵، ص: ۱۸۸

أنّ کلیهما یأتیان بالعمل بداعی أمره.

أمّا من أتی بالأقلّ لأجل الریاء والعجب وأمثالهما فعمله وإن کان باطلًا إلّا أنّه لیس محلّاً للنزاع، فإنّ الآتی بالأکثر أیضاً لو قصد الریاء وأمثاله لکان عمله باطلًا غیر مقرّب.

وثانیاً: نحن لا نقول بالوجوب الغیری للأقلّ علی تقدیر کون المأمور به هو الأکثر، بل المکلّف یأتی بأجزاء الواجب بداعی الأمر الذی تعلّق بالمرکّب، فإذا سألنا المصلّی عن علّة رکوعه مثلًا، یقول: لأجل قوله تعالی: «أَقِیمُوا الصَّلَوةَ»[۱۸۷] ولا- یقول: لأجل الأمر الغیری المترشّح من قوله تعالی: «أَقِیمُوا الصَّلَوةَ» وذلک لأنّ المرکّب والأجزاء شیء واحد، والفرق بینهما إنّما هو بالإجمال والتفصیل، فمبنی هذا الإشکال- وهو أنّ الأمر لو کان متعلّقاً بالأکثر واقعاً فوجوب الأقلّ یکون غیریّاً غیر صالح للمقرّبیّة- باطل، فالإشکال أیضاً یکون باطلًا.

فقد ثبت جریان البراءة العقلیّة فی موارد الدوران بین الأقلّ والأکثر إذا کان المشکوک جزءاً.

المقام الثانی: فی البراءة الشرعیّة

ولابدّ هاهنا من البحث تارةً: بناءً علی القول بجریان البراءة العقلیّة فی البحث السابق، واخری: بناءً علی القول بعدمه، فنقول:

أمّا بناءً علی جریان البراءة العقلیّة، وبعبارة اخری: بناءً علی القول بانحلال العلم الإجمالی، أو بعدم وجوده رأساً- کما قلنا به- فلا شکّ فی جریان البراءة الشرعیّة بالنسبة إلی الحکم التکلیفی وهو وجوب الأکثر، فإنّه أمرٌ مشکوک

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۵، ص: ۱۸۹

فیه بالشکّ البدوی، فیعمّه حدیث الرفع، ولا شکّ فی جریانها أیضاً بالنسبة إلی الحکم الوضعی، وهو الجزئیّة لو قلنا بکون الجزئیّة من الأحکام الوضعیّة التی وضعها ورفعها بید الشارع، فإنّ جزئیّة المشکوک ممّا لا تعلم، فیعمّها حدیث الرفع.

وأمّا بناءً علی عدم الانحلال فوقع الخلاف بینهم.

نظریّة صاحب الکفایة رحمه الله فی جریان البراءة الشرعیّة فی المقام

فالمحقّق الخراسانی رحمه الله مع ذهابه فی المبحث السابق إلی عدم الانحلال ولزوم الاحتیاط عقلًا ذهب هاهنا إلی جریان البراءة الشرعیّة ولم یفصّل بین القول بکون العلم الإجمالی علّة تامّة لوجوب الموافقة القطعیّة وبین القول بکونه مقتضیاً له[۱۸۸].

وسیجیء بیان کیفیّة جریانها عند المحقّق الخراسانی رحمه الله.

ما أفاده المحقّق العراقی رحمه الله فی المسألة

لکنّ المحقّق الشیخ ضیاء الدین العراقی رحمه الله فصّل وقال بعدم جریان البراءة الشرعیّة بناءً علی کون العلم الإجمالی علّة تامّة لوجوب الموافقة القطعیّة، وبجریانها بناءً علی کونه مقتضیاً له مؤثّراً فیه لو لم یمنع عنه مانع[۱۸۹].

بیان ما هو الحقّ فی المقام

ومقتضی التحقیق أن یقال: بناءً علی عدم الانحلال لا مجال لجریان البراءة الشرعیّة أصلًا، وإن کان العلم الإجمالی مقتضیاً لوجوب

الموافقة القطعيّة.

وذلك لأنّ الدليل على البراءة الشرعيّة هو حديث الرفع، وهذا الحديث لا يصلح لأن يتمسّك به هاهنا إلّابأحد وجوه ثلاثة:

أ- أن يرفع به الوجوب النفسى المتعلّق بالأكثر، فإنّه ممّا لا يعلم، فيرفعه حديث الرفع.

ب- أن يرفع به الحكم الوضعى، أعنى الجزئيّة، كجزئيّة السورة للصلاة، فإنّها مشكوكة فرضاً، فيرفعها الحديث.

ج- أن يرفع به الوجوب الغيرى المتعلّق بالجزء المشكوك، فإنّه أيضاً ممّا لا يعلم، فيعمّه الحديث.

نقد الوجوه المتصوّرة فى جريان حديث الرفع فى المقام

لكن كلّ هذه الوجوه باطلة.

أمّا الأوّل: فلأنّه معارض بجريان أصالة البراءة الشرعيّة بالنسبة إلى الوجوب النفسى المتعلّق بالأقلّ، فإنّه كما كان الوجوب النفسى المتعلّق بالأكثر ممّا لا يعلم، فكذلك الوجوب النفسى المتعلّق بالأقلّ، وحيث لا يمكن جريان الحديث فى كليهما للزوم المخالفة القطعيّة العمليّة للتكليف المعلوم تعارض الأصلان، فلا يجرى الأصل، لا فى ناحية الأكثر ولا فى ناحية الأقلّ.

لا يقال: أصل الوجوب فى الأقلّ- مع قطع النظر عن كونه نفسيّاً أو غيريّاً- متيقّن، لأنّه لا يخلو من أن يكون واجباً نفسيّاً أو غيريّاً، فأصل الوجوب فيه معلوم، فلا مجال لجريان البراءة فيه، ولكنّه فى الأكثر مشكوك فيه، فالحديث يعمّه ويرفعه بلا معارض.

فإنّه يقال: أصل الوجوب ليس مجعولًا شرعيّاً، بل المجعول من قبل الشارع خصوص الوجوب النفسى أو الغيرى، ولكن أصل الوجوب جامع انتزاعى

لهما، والشاهد على هذا أنّ الوجوب أمر اعتبارى، والشارع إنّما يعتبر الوجوب النفسى أو الغيرى لا أصل الوجوب، فإذا كان أصل الوجوب منتزعاً من نوعيه فلا يتمكّن الشارع من رفعه، لأنّه لا يكاد يرفع إلّاما كان وضعه بيده، فلا يكاد يندرج أصل الوجوب المشكوك فى الأكثر تحت حديث الرفع.

لا يقال: جريان الاصول إنّما يكون بلحاظ الأثر الشرعى لها، وأمّا إذا لم يكن للأصل أثر شرعى فلا يكاد يكون جارياً، وأصالة البراءة فى الوجوب النفسى المتعلّق بالأكثر تكون ذات أثر شرعى، وهو عدم لزوم الإتيان بالجزء المشكوك، بخلاف الأصل الجارى فى الوجوب النفسى المتعلّق بالأقلّ، إذ ليس له أثر شرعى، لأنّ الأقلّ يجب إتيانه بلا ريب، فحديث الرفع لا يمكن أن يرفع الوجوب النفسى المتعلّق بالأقلّ بلحاظ عدم لزوم الإتيان به، ولا يتصوّر له أثر آخر.

والحاصل: أنّ الأصل فى ناحية الأكثر ذو أثر شرعى، لا فى ناحية الأقلّ، فلا يجرى فى الثانى، ويجرى فى الأوّل بلا معارض.

فإنّه يقال: لا يشترط أن يكون للأصل أثر شرعى فى جميع الموارد، بل يكفى فى جريانه ترتّب الأثر عليه فى بعض الموارد، والأصل فى ناحية الأقلّ وإن كان بلا أثر فيما نحن فيه، إلّاأنّ له أثراً فى مورد تعذّر المشكوك.

توضيح ذلك: أنّ الأقلّ لو كان واجباً نفسيّاً لوجب الإتيان به حتّى عند تعذّر الجزء المشكوك، وإلّا فلا، بل سقط التكليف رأساً، فإذا تعذّرت السورة وشككنا فى أنّ سائر الأجزاء هل هى واجبة بالوجوب النفسى، فيجب الإتيان بها، أم لا، فيسقط التكليف رأساً، فأصل البراءة الشرعيّة حينئذٍ يحكم برفع الوجوب النفسى وأثره عدم لزوم الإتيان بسائر الأجزاء، فالأصل

فى ناحية الأقلّ وإن لم يكن له أثر فيما نحن فيه، إلّاأنّ له أثراً فى بعض موارده، وهذا كافٍ فى جريانه فى جميع الموارد.

والحاصل: أنّ جريان الأصل الشرعى- المستفاد من مثل «حديث الرفع»- فى الواجب النفسى المتعلّق بالأكثر معارض بجريانه فى

الواجب النفسی المتعلّق بالأقلّ، فلا یجری فی واحد منهما.

كلام صاحب الكفاية فی كيفيّة جريان حديث الرفع فی المقام

وأمّا الثانی- أعنی جریان البراءة الشرعیّة بالنسبة إلی الجزئیّة-: فالمحقّق الخراسانی رحمه الله قال به فی الکفایة، حیث قال: وأمّا النقل فالظاهر أنّ عموم مثل «حدیث الرفع» قاضٍ برفع جزئیّة ما شکّ فی جزئیّته، فبمثله یرتفع الإجمال والتردّد عمّا تردّد أمره بین الأقلّ والأکثر ویعیّنه فی الأوّل[۱۹۰].

ثمّ أورد إشکالًا وأجاب عنه بقوله:

لا یقال: إنّ جزئیّة السورة المجهولة مثلًا لیست بمجعولة[۱۹۱]، ولیس لها أثر مجعول، والمرفوع بحدیث الرفع إنّما هو المجعول بنفسه أو أثره، ووجوب الإعادة إنّما هو أثر بقاء الأمر بعد العلم، مع أنّه عقلی ولیس إلّامن باب

وجوب الإطاعة عقلًا.

لأنّه یقال: إنّ الجزئیّة وإن کانت غیر مجعولة بنفسها، إلّاأنّها مجعولة بمنشأ انتزاعها، وهذا کافٍ فی صحّة رفعها[۱۹۲]، إنتهی موضع الحاجة من کلامه رحمه الله.

نقد كلام المحقّق الخراسانی رحمه الله فی المسألة

أقول: لا تجری البراءة الشرعیّة بالنسبة إلی الجزئیّة بناءً علی ما اختاره الأعاظم- ومنهم المحقّق الخراسانی رحمه الله- من عدم تطرّق الجعل التشریعی إلی‌مثل الجزئیّة إلّاتبعاً للتکلیف، وما ذکره المحقّق الخراسانی رحمه الله فی توجیه جریانها غیر تامّ.

وذلک لأنّ جعل الجزئیّة إذا کان بجعل منشأ انتزاعها کان رفعها أیضاً برفعه، ولا یمکن رفعها مستقلّاً، ومنشأ انتزاعها هو الوجوب النفسی المتعلّق بالأکثر، وقد عرفت أنّ رفعه معارض لرفع الوجوب النفسی المتعلّق بالأقلّ.

نعم، لو کانت الجزئیّة قابلة للوضع والرفع تشریعاً بنحو الاستقلال لصحّ التمسّک بحدیث الرفع فی المقام.

لکنّ جلّ العلماء بل کلّ الأعاظم منهم قالوا بعدم تطرّق الجعل إلیها إلّاتبعاً للتکلیف.

ولا عجب من المحقّق الخراسانی رحمه الله فیما ذکره هاهنا، فإنّه لم یتعرّض إلّا لجریان البراءة الشرعیّة فی الجزئیّة، ولکن العجب من المحقّق العراقی رحمه الله حیث

استشکل علی جریان البراءة الشرعیّة فی الوجوب النفسی المتعلّق بالأکثر بأنّه معارض بالأصل الجاری فی ناحیة الأقلّ، ومع ذلک ذهب إلی جریان البراءة فی الجزئیّة، واستدلّ علیه بعین ما استدلّ به صاحب الکفایة رحمه الله[۱۹۳].

ولم یشعر بأنّه یرجع إلی جریان البراءة فی الوجوب النفسی المتعلّق بالأکثر ویرد علیه ما أورده علیه.

وأمّا الثالث- أعنی جریان الأصل فی الوجوب الغیری المتعلّق بالجزء المشکوک-: فیرد علیه أنّه مبنیّ علی وجوب المقدّمة وشمول البحث فی مقدّمة الواجب للمقدّمات الداخلیّة، ونحن لا نقول بوجوب المقدّمة أوّلًا، والقائلون بوجوبها الغیری لا یقولون به إلّافی المقدّمات الخارجیّة ثانیاً.

وهاهنا إشکال آخر یتّضح بملاحظة أمرین:

أ- أنّ الوجوب الغیری المتعلّق بالمقدّمة وجوب شرعی مسبّب عن الوجوب الشرعی النفسی المتعلّق بذی المقدّمة، فالسبب والمسبّب مجعولان شرعاً، لکنّ السببیّة تکون عقلیّة، وبعبارة اخری: الوجوب الغیری لازم للوجوب النفسی ومسبّب عنه والحاکم بالملازمة هو

العقل، ولذا عدّ بحث مقدّمة الواجب من أبحاث الملازمات العقليّة، لا من مباحث الألفاظ.

ب- أنّ السببيّة بين الشيئين إذا كانت شرعيّة- بمعنى أنّ الشارع بيّن تأثير السبب فى المسبّب، مثل أن يقول: نجاسة الملاقى سبب لنجاسة الملاقى- فالأصل الجارى فى السبب مانع عن جريان الأصل فى المسبّب.

نعم، لو لم يجر الأصل فى ناحية السبب لابتلائه بمانع- كالتعارض- فلا مانع من جريانه فى ناحية المسبّب، فالسببيّة الشرعيّة موجبة لتقدّم جريان الأصل

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۱۹۵

فى السبب وتأخّر جريانه فى المسبّب.

وأمّا إذا كان بين الشيئين سببيّة عقليّة فيكون الأصلان فى رتبة واحدة، ولا تقدّم لجريان الأصل فى ناحية السبب على جريانه فى ناحية المسبّب، فلا مانع من جريانهما معاً.

إذا عرفت هاتين المقدّمتين نقول: لا تجرى أصالة البراءة الشرعيّة فى الوجوب الغيرى المتعلّق بالجزء المشكوك، لأنّا قلنا فى المقدّمة الاولى: ترتّب الوجوب الغيرى المتعلّق بالمقدّمة على الوجوب النفسى المتعلّق بذى المقدّمة عقلى، وقلنا فى المقدّمة الثانية: لا حكومة للأصل الجارى فى السبب على الأصل الجارى فى المسبّب فيما إذا كانت السببيّة بينهما عقليّة، فحيث يكون الترتّب هاهنا عقليّاً يجرى الأصل فى الوجوب الغيرى المتعلّق بالجزء المشكوك، وفى الوجوب النفسى المتعلّق بالأكثر كليهما، ولا تقدّم لجريان الأصل فى الثانى على جريانه فى الأوّل ولا نتمكّن من إجراء الأصل فى الوجوب الغيرى بدون إجرائه فى الوجوب النفسى، لأنّه إذا جرى فى الأوّل جرى فى الثانى لا محالة لأجل الملازمة، فمقتضى المقدّمتين جريان الأصل فى كليهما، ولكن يعارضهما الأصل الجارى فى الوجوب النفسى المتعلّق بالأقلّ، لما عرفت[۱۹۴] من تعارض الأصل الجارى فى الوجوب النفسى المتعلّق بالأكثر مع الأصل الجارى فى الوجوب النفسى المتعلّق بالأقلّ.

وبعبارة اخرى: ما تقدّم فى الجواب عن الوجه الأوّل بضميمة ما ذكرناه من المقدّمتين هاهنا ينتج أنّ التعارض وقع بين اصول ثلاثة، لأنّ أحد طرفى

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۱۹۶

المعارضة هو الأصل الجارى فى الوجوب النفسى المتعلّق بالأقلّ، والطرف الآخر هو الأصل الجارى فى الوجوب النفسى المتعلّق بالأكثر والأصل الجارى فى الوجوب الغيرى المتعلّق بالجزء المشكوك كلاهما، وإذا حصل التعارض تساقط الاصول الثلاثة كلّها، فلا تجرى أصالة البراءة فى الوجوب الغيرى المتعلّق بالجزء المشكوك، كما لا تجرى فى الوجوبين النفسيّين.

نعم، لو كانت الملازمة شرعيّة لكان الأصل الجارى فى السبب حاكماً على الأصل الجارى فى المسبّب، وحيث إنّ الأصل السببى معارض بالأصل الجارى فى الوجوب النفسى المتعلّق بالأقلّ تساقطا، فيجرى الأصل المسبّبى- أعنى أصالة البراءة عن الوجوب الغيرى المتعلّق بالجزء المشكوك- بلا معارض، لكن كون الترتّب فى مقدّمة الواجب عقليّاً واضح بديهى.

والحاصل: أنّا لو قلنا بعدم جريان البراءة العقليّة فى الدوران بين الأقلّ والأكثر لم يجر البراءة الشرعيّة أيضاً بوجه من الوجوه.

ولا فرق فى ذلك بين أن يكون العلم الإجمالى علّة تامّة لوجوب الموافقة القطعيّة أو مقتضياً له، فإنّ المانع من الجريان هو التعارض فى جميع الوجوه، والتعارض متحقّق حتّى فيما إذا كان العلم الإجمالى مقتضياً لوجوب الموافقة القطعيّة.

وبعبارة أوضح: عدم جريان الاصول فى أطراف العلم الإجمالى إنّما هو لأجل استلزامه المخالفة القطعيّة العمليّة، ولا ربط له بكون العلم الإجمالى علّة لوجوب الموافقة القطعيّة، فإنّ الاستلزام متحقّق وإن قلنا بكون العلم مقتضياً له.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۱۹۷

نقد كلام المحقّق العراقى رحمه الله فى المسألة

فلا وجه لما اختاره المحقّق العراقی رحمه الله من جریان الأصل بناءً علی الاقتضاء وعدم جریانه بناءً علی العلّیّة.

ثمّ إنّ کلام المحقّق العراقی رحمه الله وإن کان حقّاً فی أحد شقّی تفصیله، وهو القول بعدم جریان البراءة الشرعیّة بناءً علی کون العلم الإجمالی علّة تامّة لوجوب الموافقة القطعیّة، إلّاأنّه استدلّ علی ذلک بدلیل مخدوش عندنا.

فإنّه بعد القول بجریان الاصول الشرعیّة النافیة للتکلیف بالأکثر بناءً علی مسلک الاقتضاء، قال:

وأمّا بناءً علی علّیّة العلم الإجمالی للموافقة القطعیّة ومنعه من جریان الأصل النافی ولو فی بعض أطرافه بلا معارض کما هو المختار، فالتفکیک بین البراءة العقلیّة والشرعیّة فی غایة الإشکال، إذ بعد انتهاء الأمر بمقتضی علّیّة العلم الإجمالی إلی حکم العقل بوجوب الاحتیاط ولزوم تحصیل الجزم بالفراغ ولو جعلیّاً[۱۹۵] لا مجال لجریان الاصول النافیة[۱۹۶] ولو فی فرض کونها بلا معارض، إلّاعلی فرض اقتضاء جریانها لإثبات أنّ الواجب الفعلی هو الأقلّ ولو ظاهراً کی ببرکة إثباته ذلک یکون الإتیان به فراغاً جعلیّاً عمّا ثبت فی العهدة، وهو أیضاً فی محلّ المنع، لمنع اقتضاء مجرّد نفی وجوب الأکثر والخصوصیّة الزائدة لإثبات هذه الجهة إلّاعلی القول بالمثبت الذی لا نقول به.

نعم، قد یتوهّم تکفّل مثل حدیث الرفع لإثبات ذلک، بتقریب أنّ الحدیث

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۵، ص: ۱۹۸

ناظر إلی إطلاقات أدلّة الجزئیّة واقعاً، بتقیید مفاد فعلیّتها بحال العلم بها وأنّه برفع فعلیّة التکلیف عن المشکوک واقعاً مع ضمیمة ظهور بقیّة الأجزاء فی الفعلیّة یرتفع الإجمال من البین ویتعیّن کون متعلّق التکلیف الفعلی هو الأقلّ، وبالإتیان به یتحقّق الفراغ والخروج عن عهدة التکلیف.

ولکنّه کماتری، لمنع صلاحیّة حدیث الرفع لأن یکون ناظراً إلی نفی فعلیّة التکلیف عن المشکوک واقعاً، إذ مفاد الرفع فیه- کما أوضحناه فی محلّه عند التعرّض لشرح الحدیث- إنّما هو مجرّد الرفع الظاهری الثابت فی المرتبة المتأخّرة عن الجهل بالواقع، ومثله غیر صالح لتقیید إطلاق الجزئیّة الواقعیّة المحفوظة حتّی بمرتبة فعلیّتها فی المرتبة السابقة عن تعلّق الجهل بها، کیف، وبعد أن کانت العناوین المأخوذة فی الحدیث التی منها عنوان «ما لا یعلم» من الجهات التعلیلیّة للرفع والمانعة عن تأثیر ما یقتضی إنشاء الحکم، لا محیص من أن یکون الرفع فی المرتبة المتأخّرة عن الجهل بالواقع، ولازمه بعد عدم شمول إطلاق الواقع حتّی بمرتبة فعلیّته لمرتبة الجهل بنفسه هو امتناع تعلّق الرفع فی تلک المرتبة بالجزئیّة الواقعیّة المحفوظة فی المرتبة السابقة علی الجهل بها، لاستحالة ورود الرفع فی ظرف الجهل بشیء علی الشیء الملحوظ کونه فی المرتبة السابقة علی الجهل بنفسه.

ولأنّ رفع کلّ شیء عبارة عن نقیضه وبدیله، فلا یمکن أن یکون الرفع فی هذه المرتبة نقیضاً لما هو فی المرتبة السابقة، لأنّ وحدة الرتبة بین النقیضین من الوحدات الثمان التی تعتبر فی التناقض والتضادّ.

وحینئذٍ فلو کانت مقتضیات الفعلیّة فی المرتبة السابقة علی الجهل متحقّقة، لا یکاد یصلح مثل هذا الحدیث للمانعیّة عنها کی یستکشف بمعونة ظهور أدلّة

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۵، ص: ۱۹۹

بقیّة الأجزاء فی الفعلیّة تحدید دائرة الواجب الفعلی بالأقلّ، ومعه یبقی العلم الإجمالی علی حاله فی تأثیره فی وجوب الاحتیاط.

وتوهّم أنّ الحکم الظاهری وإن لم یکن فی مرتبة الحکم الواقعی، لکونه فی المرتبة المتأخّرة عن الشکّ فی الحکم الواقعی الذی هو أیضاً متأخّر فی الرتبة عن نفس وجوده، إلّاأنّ الحکم الواقعی- ولو بنتیجة الإطلاق- یکون فی مرتبة الحکم الظاهری، وبذلک أمکن تعلّق الرفع فی تلک المرتبة بفعلیّة الحکم الواقعی، مدفوع، بأنّه مع الاعتراف بکون الحکم الظاهری فی طول الحکم الواقعی کیف یمکن توهّم کون الحکم الواقعی- ولو بنتیجة الإطلاق- فی عرض الحکم الظاهری وفی مرتبته؟! فإنّ مرجع طولیّة الحکم الظاهری

بعـد أن کان إلی أخـذ الشکّ فی الحکم الواقعی فی موضوعه کیف یعقل أن یکون الحکم الواقعی فی مرتبهٔ الشکّ بنفسه؟! وهل هو إلّادعوی أنّ المعروض فی مرتبهٔ عارضه؟!

نعم، الحکم الواقعی یجتمع مع الحکم الظـاهری زمانـاً، ولکن اجتمـاعه معه زمانـاً لا ـ یقتضـی اجتماعهمـا رتبـهً، بـل کـلّ منهمـا حینئذٍ محفوظ فی رتبـهٔ نفسه بلا تعـدّیه من مرتبهٔ إلی مرتبهٔ، کاجتماع العلّهٔ مع معلولها، کما هو ظاهر[۱۹۷]، إنتهی موضع الحاجهٔ من کلامه رحمه الله.

نقد دلیل المحقّق العراقی رحمه الله فی المسألهٔ

ویرد علیه أوّلًا: أنّ الوجـدان شاهد علی عدم توقّف الشکّ بالواقع علی ثبوت الواقع، کیف وأنت تشکّ فی أنّ زیداً جاء من السـفر أم لا؟ مع أنّه لم یجئ

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۵، ص: ۲۰۰

واقعاً، فکیف یکون الجهل بالواقع متأخّراً عنه رتبهً.

علی أنّ الجهل بالواقع لو کان متأخّراً عنه لم یسـتقرّ شکّ أصلًا، بل انقلب إلی العلم بالواقع فی جمیع الموارد، لأنّ کلّ شاکّ یلتفت لا محالهٔ إلی أنّ شکّه بالواقع متأخّر عن ثبوت الواقع، فیصیر عالماً به.

وثانیـاً: أنّ الحکم الظاهری وإن لم یکن فی مرتبـهٔ الواقعی، إلّاأنّ الواقعی یکون فی مرتبـهٔ الحکم الظاهری، وقـد بیّناه سابقاً فی مبحث الجمع بین الحکم الواقعی والظاهری[۱۹۸].

إن قلت: إنّ الإطلاـق وإن کـان یعمّ الحالاـت التی تکون فی عرض الحکم، کحـالتی الإیمان والکفر فیما إذا قال المولی: «أعتق رقبـهٔ» إلّاأنّه لا یکاد یعمّ الحالات التی تتأخّر رتبتها عن رتبهٔ الحکم، کالعلم بالحکم والجهل به علی فرض تأخّرهما عنه.

قلت: الفرق بین الحالات المقارنهٔ للحکم والمتأخّرهٔ عنه فی شـمول الإطلاق وعدمه إنّما یصحّ لو قلنا بکون الإطلاق عبارهٔ عن الشمول والسریان- کما علیه المشهور- کی یکون ناظراً إلی الحالات المختلفهٔ.

لکنّک قد عرفت[۱۹۹] فی مبحث المطلق والمقیّـد أنّ الإطلاق عبارهٔ عن کون موضوع الـدلیل هو «الطبیعهٔ» بدون دخل قید آخر فیها، سواء کان من القیود التی تکون فی عرض الحکم، کالإیمان والکفر، أو من القیود المتأخّرهٔ عنه، کالعلم والجهل به.

وبالجملهٔ: إنّ الحکم الواقعی- أعنی جزئیّهٔ السورهٔ مثلًا- یکون متحقّقاً

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۵، ص: ۲۰۱

فی مرتبهٔ الرفع الذی یستفاد من حدیث الرفع، فلا مانع من تقیید الحدیث لدلیل الجزئیّهٔ.

فتحصّـل من جمیع مـا ذکرناه: أنّه علی القول بجریان البراءهٔ العقلیّـهٔ فی الشکّ فی الجزئیّـهٔ- کما نحن نقول به- تجری البراءهٔ الشـرعیّهٔ أیضـاً، ولکن بناءً علی القول بعـدم انحلال العلم الإجمالی ولزوم الاحتیاط عقلًا فلا مجال للبراءهٔ الشـرعیّهٔ أصـلًا، فالتفکیک بین البراءهٔ العقلیّـهٔ والشـرعیّهٔ بـالقول بلزوم الاحتیـاط عقلًا وجریـان البراءهٔ شـرعاً- کمـا فعله المحقّق الخراسـانی رحمه الله- غیر صـحیح، کما أنّ الالتزام بلزوم الاحتیاط عقلًا والتفصیل فی البراءهٔ الشرعیّهٔ بین القول بکون العلم الإجمالی علّهٔ تامّهٔ لوجوب الموافقهٔ القطعیّهٔ وبین القول بکونه مقتضیاً له- کما ذهب إلیه المحقّق العراقی رحمه الله- أیضاً غیر صحیح.

هذا تمام الکلام فی الشکّ فی الجزئیّهٔ.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۵، ص: ۲۰۳

البحث فی دوران الأمر بین المطلق والمشروط أو بین الجنس‌والنوع أو بین الطبیعی والفرد

اشارة

إذا دار أمر المأمور به بين كونه مطلقاً ومشروطاً بشيء- ولم يكن بأيدينا إطلاق يقتضى عدم لزوم الإتيان بالشرط المحتمل، إمّا لعدم كون الدليل لفظيّاً أو لعدم تماميّة مقدّمات الحكمة- فهل تجرى البراءة أو يجب الاحتياط؟
ولا فرق فى الجهة المبحوث عنها بين أن يكون منشأ انتزاع الشرطيّة أمراً خارجاً عن المشروط مبايناً معه فى الوجود، كالطهارة بالنسبة إلى الصلاة[۲۰۰]، وبين أن يكون متّحداً مع المشروط وقائماً به، كالإيمان بالنسبة إلى‌الرقبة.
هذا أحد مواضع البحث.
والموضع الآخر: أن يردّد المأمور به بين الجنس والنوع، كما إذا شكّ فى أنّه نذر إطعام حيوان أو إطعام إنسان.
والموضع الثالث: أن يردّد بين النوع ومصداقه، وبعبارة اخرى: أن يردّد بين

الطبيعى وفرده، كما إذا شكّ فى أنّ المأمور به هل هو إكرام الإنسان أو إكرام خصوص زيد.

القول فى جريان البراءة العقليّة فى هذه الموارد

فهل يحكم العقل بلزوم الاحتياط مطلقاً، فيجب إتيان الصلاة مع الطهارة وعتق الرقبة المؤمنة فى الأوّل، وإطعام خصوص الإنسان فى الثانى، وإكرام خصوص زيد فى الثالث، أو يحكم بالبراءة مطلقاً، أو يحكم بالتفصيل بين هذه المواضع الثلاثة، فيحكم بالبراءة فيما إذا كان الدوران بين المطلق والمشروط، وبالاحتياط فيما إذا كان الترديد بين الجنس والنوع، أو بين النوع ومصداقه؟
فى المسألة احتمالات ثلاثة.

نظريّة صاحب الكفاية رحمه الله فى المسألة

ذهب المحقّق الخراسانى رحمه الله إلى الأوّل، حيث قال:
ظهر ممّا مرّ حال دوران الأمر بين المشروط بشيء ومطلقه، وبين الخاصّ- كالإنسان- وعامّه- كالحيوان- وأنّه لا مجال هاهنا للبراءة عقلًا[۲۰۱].
ثمّ ادّعى رحمه الله أنّ عدم جريان البراءة العقليّة هاهنا أظهر من عدم جريانها فى الشكّ فى الجزئيّة، لأنّ حكم العقل بالبراءة مبنيّ على انحلال العلم الإجمالى، ويمكن توهّم الانحلال هناك، لأنّ كلّ جزء من الأجزاء الخارجيّة[۲۰۲] للمأمور به يصحّ أن يتّصف بالوجوب الغيرى، فيمكن أن يقال: إنّ الصلاة بلا سورة مثلًا واجبة قطعاً، إمّا بالوجوب النفسى أو الغيرى، ووجوب السورة

مشكوك، فانحلّ العلم الإجمالى إلى العلم التفصيلى والشكّ البدوى، ولكن لا مجال لهذا التوهّم هاهنا، لأنّ قيد المأمور به لا يكون جزءً له، بل التقيّد جزء تحليلى له، والأجزاء التحليليّة لا تكاد تتّصف باللزوم الغيرى المقدّمى، فالصلاة المتحقّقة فى ضمن الصلاة الواجدة للطهارة مباينة للصلاة المتحقّقة فى ضمن الصلاة الفاقدة لها، فيرجع الأمر إلى المتباينين، فيجب الاحتياط عقلًا[۲۰۳].
هذا ما أفاده المحقّق الخراسانى رحمه الله فى المقام.
أقول: الأصل فى كلامه ما ذهب إليه الفلاسفة، من أنّ نسبة الكلّى الطبيعى إلى أفراده كنسبة الآباء المتعدّدة إلى أبنائهم[۲۰۴].
فإنّه رحمه الله تخيّل- على ما هو ظاهر كلامه وصريح كلام المحقّق العراقى رحمه الله- أنّ الفلاسفة أرادوا أنّ الطبيعى يتحصّص إلى حصص متعدّدة بعدد الأفراد، بحيث كان المتحقّق فى ضمن كلّ فرد حصّة من الطبيعى المطلق غير الحصّة المتحقّقة فى ضمن فرد

آخر، كالصلاتیّة المتحقّقة فی ضمن الصلاة مع الطهارة بالقیاس إلی الصلاتیّة المتحقّقة فی ضمن الصلاة بلا طهارة، وكالحیوانیّة الموجودة فی ضمن الإنسان بالقیاس إلی الحیوانیّة الموجودة فی ضمن نوع آخر- كالبقر والغنم- وكالإنسانیّة المتحقّقة فی ضمن زید بالقیاس إلی الإنسانیّة المتحقّقة فی ضمن عمرو وبكر، فلا- محالة فی فرض الدوران بین وجوب إكرام مطلق الإنسان أو خصوص زید[۲۰۵] لا یكاد یكون الطبیعی المطلق القابل للانطباق

اصول الشیعه لاستنباط احكام الشریعة، ج۵، ص: ۲۰۶

علی حصّة اخری محفوظاً فی ضمن زید، كی یمكن دعوی العلم بوجوبه علی أیّ حال، لأنّ ما هو محفوظ فی ضمنه إنّما هی الحصّة الخاصّة من الطبیعی، ومع تغایر هذه الحصّة مع الحصّة الاخری المحفوظة فی ضمن فرد آخر كیف یمكن دعوی اندراج فرض البحث فی الأقلّ والأكثر؟!

بل الأمر فی أمثال هذه الموارد ینتهی إلی العلم الإجمالی بتعلّق التكلیف إمّا بخصوص حصّة خاصّة أو بجامع الحصص والطبیعی علی الإطلاق بما هو قابل الانطباق علی حصّة اخری غیرها، ومرجعه إلی العلم الإجمالی إمّا بوجوب هذه الحصّة الخاصّة وإمّا بوجوب حصّة اخری غیرها مشمولة لإطلاق الطبیعی، وفی مثله بعد عدم قدر متیقّن فی البین یرجع الأمر إلی المتباینین، فیجب فیه الاحتیاط، بإكرام خصوص زید، لأنّه یوجب القطع بالخروج عن عهدة التكلیف المعلوم فی البین، بخلاف صورة إكرام غیر زید، فإنّه لا یقطع حینئذٍ بحصول الفراغ ولا یأمن العقوبة علی ترك إكرام زید.

هذا ما بنی علیه المحقّق الخراسانی رحمه الله وجوب الاحتیاط فی المسألة.

نقد كلام صاحب الكفایة رحمه الله

ویرد علیه أوّلًا: أنّ تفسیر كلام الفلاسفة بما ذكره فی غیر محلّه، فإنّهم أرادوا أنّ الكلّی الطبیعی موجود فی الخارج بنفس ذاته، ولكن بنعت الكثرة، لا- التباین، فإنّ الطبیعی هو نفس الماهیّة، وهی موجودة بتبع الوجود فی الخارج، وحیث إنّها لم تكن بذاتها واحدة ولا كثیرة ولا كلّیة ولا جزئیّة، تكون مع الواحد واحدة ومع المتكثّر متكثّرة، ولو لم یكن لها فرد لم توجد أصلًا[۲۰۶]،

اصول الشیعه لاستنباط احكام الشریعة، ج۵، ص: ۲۰۷

فیكون الطبیعی موجوداً مع كلّ فرد بتمام ذاته، ویكون متكثّراً بتكثّر الأفراد.

فزید إنسان، وعمرو إنسان آخر، وبكر إنسان ثالث، لا أنّهم متباینون من حیث الإنسانیّة، فالحقیقة الإنسانیّة تتكثّر بتكثّر الأفراد، لا أنّها متباینة- كما زعم المحقّق الخراسانی والعراقی رحمهما الله- ولا أنّها واحدة بالوحدة العددیّة- كما زعم الرجل الهمدانی- فالطبیعی فی الخارج موجود بنفس ذاته مع كلّ فرد، فمفهوم «الإنسان» مثلًا هو الحیوان الناطق، وهذا المفهوم یتكثّر بعدد أفراد الإنسان، بحیث یكون كلّ فرد تمام الإنسان، لا حصّة منه، ولذا نقول: «زید وعمرو إنسانان» ولا نقول: «زید وعمرو حصّتان من الإنسان» فزید وجود مستقلّ لطبیعة الإنسان، وعمرو أیضاً وجود مستقلّ آخر لها، ولا مغایرة بینهما فی إنسانیّتهما، وإنّما المغایرة فی تشخّصاتهما الفردیّة.

وهكذا الأمر فی الجنس وأنواعه، فإنّ الحیوانیّة التی فی الإنسان لا تكون مغایرة للحیوانیّة التی فی الفرس، وإنّما المغایرة فی فصلهما، وهو الناطق والصاهل.

وثانیاً: أنّه لا- یتصوّر جامع بین الأفراد بناءً علی ما اختاره المحقّق الخراسانی والعراقی رحمهما الله من تحصّص الطبیعی إلی حصص متغایرة متعدّدة بعدد الأفراد، فإنّهما إن أرادا بالجامع أمراً لفظیّاً، بمعنی أنّ لفظ الإنسان مثلًا یكون جامعاً بین أفراده، بحیث یطلق علی زید وعمرو وبكر و ... بعنوان المشترك اللفظی، فیرد علیه أنّ البحث عن الألفاظ لیس من شأن المنطقی والفلسفی.

وإن أرادا به جامعاً معنویّاً بین الحصص فلا یتصوّر له شیء هاهنا إلّاالنفس

اصول الشیعه لاستنباط احكام الشریعة، ج۵، ص: ۲۰۸

الحصص، وهی لا تصلح للجامعیّة، لکونها متغایرةً فرضاً.

علی أنّه لو صحّ تصوّر جامع بین الحصص لکان ذلک الجامع أیضاً کلّیّاً طبیعیّاً، فلابدّ من أن یتحصّص- علی مذهب المحقّق الخراسانی والعراقی- أیضاً إلی حصص بعدد أفراده، وحینئذٍ نحتاج إلی جامع آخر، فیتسلسل.

وأمّا بناءً علی ما استظهرناه من کلام الفلاسفة فلا یصعب تصوّر الجامع، لأنّ الکلّی الطبیعی بناءً علیه عبارة عن نفس الماهیّة، ولیس فی ذاته وحدة ولا کثرة، لکنّه قابل لأن یتکثّر بتکثّر أفراده، فهذا الکلّی الطبیعی- بلحاظ هذا التکثّر- یکون جامعاً بین أفراده، ولا محذور فیه، لما عرفت من عدم تغایر الأفراد بلحاظ هذا الجامع، وإنّما التغایر فیها بحسب التشخّصات الفردیّة.

وعلی هذا لا منع من جریان البراءة العقلیّة إذا شککنا فی أنّ المأمور به هل هو الطبیعی أو فرده، کما إذا کان مردّداً بین إکرام إنسان وبین إکرام زید، لأنّا نعلم تفصیلًا بوجوب إکرام حیوان ناطق ونشکّ بدواً فی أنّ العوارض المشخّصة لزید هل تکون ملحوظة فی المأمور به أم لا، والعقل یحکم بأنّها لو کانت ملحوظة لکان علی المولی بیانها، فحیث لم یبیّنها لا یجوز له العقاب علی عدم رعایتها، لأنّه عقاب بلا بیان، وهو قبیح، وهکذا إذا شککنا فی أنّ المأمور به هل هو الجنس أو النوع، کما إذا کان مردّداً بین إطعام حیوان وبین إطعام إنسان، وهکذا إذا شککنا فی أنّ المأمور به هل هو المطلق أو المشروط، کما إذا کان مردّداً بین مطلق الصلاة وبین الصلاة المقیّدة بالطهارة، بل جریان البراءة هاهنا أوضح، لما سیجیء من أنّ العرف یری المغایرة بین الطبیعی وفرده، وکذلک بین الجنس ونوعه، فلتوهّم رجوعهما إلی المتباینین مجال، ولکنّ المطلق والمشروط لیسا متغایرین حتّی بنظر العرف، فإنّه یری أنّ

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۵، ص: ۲۰۹

الصلاة المقیدة بالطهارة هی الصلاة بضمیمة شیء آخر، لا أنّهما متباینتان، فلا مجال لتوهّم رجوع دوران الأمر بین المطلق والمشروط إلی المتباینین.

والحاصل: أنّ البراءة العقلیّة تجری فی موارد الدوران بین المطلق والمشروط، وبین الجنس والنوع، وبین الطبیعی والفرد.

نظریّة المحقّق النائینی رحمه الله فی المسألة

لکنّ المحقّق النائینی رحمه الله قال بعدم جریان البراءة فی موارد الدوران بین الجنس ونوعه، لأنّ التردید بینهما وإن کان یرجع بالتحلیل العقلی إلی الأقلّ والأکثر، إلّاأنّه بنظر العرف یکون من التردید بین المتباینین، لأنّ الإنسان بما له من المعنی المرتکز فی الذهن مباین للحیوان عرفاً، فلو علم إجمالًا بوجوب إطعام الإنسان أو الحیوان، فاللازم هو الاحتیاط بإطعام خصوص الإنسان، لأنّ أصالة البراءة فی کلّ منهما تجری وتسقط بالمعارضة مع الآخر، فیبقی العلم الإجمالی علی حاله، ولابدّ من العلم بالخروج من عهدة التکلیف، ولا یحصل ذلک إلّابإطعام خصوص الإنسان، لأنّه جمع بین الأمرین، فإنّ إطعام الإنسان یستلزم إطعام الحیوان أیضاً[۲۰۷]، إنتهی موضع الحاجة من کلامه رحمه الله.

نقد کلام المحقّق النائینی رحمه الله فی المقام

ویرد علیه أوّلًا: أنّ نظر العرف إنّما یکون متّبعاً فی الأدلّة اللفظیّة، ونحن لا نبحث فعلًا عن البراءة الشرعیّة التی تستفاد من مثل حدیث الرفع، بل البحث فی البراءة العقلیّة، فرأی العرف لا یکون متّبعاً، بل المتّبع هو نظر العقل،

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۵، ص: ۲۱۰

والعقل لا یری بین الجنس ونوعه تبایناً وتغایراً.

وثانیاً: أنّ الإنسان والحیوان وإن کانا بنظر العرف من قبیل المتباینین، لکن لیس جمیع موارد التردید بین النوع والجنس کذلک، کما إذا دار الأمر بین الحیوان والفرس، فإنّهما لیسا بنظرهم من قبیل المتباینین.

وبالجملة: إشكاله يرجع إلى المناقشة فى المثال.

وثالثاً: أنّ الدوران بين الإنسان والحيوان لو كانا من قبيل المتباينين، فلابدّ من الجمع بين إطعامهما فى مقام الامتثال، ولا معنى لما ذكره من أنّ طريق الاحتياط إنّما هو بإطعام الإنسان، لأنّ إطعامه يستلزم إطعام الحيوان، فإنّ مساوقة إتيان النوع لإتيان الجنس مبنىّ على ما اخترناه من عدم التباين بينهما، لا على ما اختاره المحقّق النائينى رحمه الله من كونهما متباينين.

وبعبارة اخرى: إتيان النوع مساوق لإتيان الجنس بالتحليل العقلى الذى يكون متّبعاً وملاكاً عندنا، لا بنظر العرف الذى يكون ملاكاً عند هذا المحقّق الكبير.

وبالجملة: الجمع بين القول برجوع الدوران بين الجنس والنوع إلى الدوران بين المتباينين، وبين الالتزام بكفاية إتيان النوع فى تحقّق الاحتياط- بدعوى أنّ الإتيان بالنوع يستلزم الإتيان بالجنس- من الغرائب.

ثمّ إنّ الشرط قد يكون مبايناً للمشروط فى الوجود، وقد يكون متّحداً معه- كما أشرنا إليه فى أوائل هذا المبحث[۲۰۸]- وأيضاً قد يكون اختياريّاً، كالإيمان بالنسبة إلى الرقبة والطهارة بالنسبة إلى الصلاة، وقد يتحقّق قهريّاً، كالسيادة، ولبعض الاصوليّين تفصيلات بلحاظ مثل هذين التقسيمين، لكن لا نطيل

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۲۱۱

بذكرها.

هذا تمام الكلام فى البراءة العقليّة، وقد ثبت جريانها فى موارد الدوران بين المطلق والمشروط، وبين الجنس والنوع، وبين الطبيعى والفرد كلّها.

القول فى جريان البراءة الشرعيّة فى المسألة

ولا إشكال فى جريان البراءة الشرعيّة أيضاً فى جميع المواضع الثلاثة بناءً على القول بالانحلال- كما هو المختار- لأنّ الزائد على ما علم تفصيلًا مشكوك، فيرفعه حديث الرفع.

وأمّا بناءً على عدم الانحلال فالحقّ عدم جريان البراءة الشرعيّة، لأنّ جريان الأصل فى أحد طرفى العلم الإجمالى معارض بجريانه فى الطرف الآخر.

كلام صاحب الكفاية فى المقام

لكنّ المحقّق الخراسانى رحمه الله- مع قوله بعدم جريان البراءة العقليّة مطلقاً، بدعوى عدم انحلال العلم الإجمالى- فصّل فى البراءة الشرعيّة، فقال بجريانها فيما إذا كان الدوران بين المطلق والمشروط، وبعدم جريانها فيما إذا كان بين الجنس والنوع، بدعوى أنّ مثل حديث الرفع يدلّ على عدم شرطيّة ما شكّ فى شرطيّته فى الأوّل ولا يدلّ على عدم اعتبار الخصوصيّة النوعيّة فى الثانى، والفرق بينهما أنّ الشرطيّة أمرٌ زائد على المشروط ولا تكون منتزعة عنه، فإذا شككنا فيها ترفع بحديث الرفع، بخلاف خصوصيّة الخاصّ، فإنّها لا تكون أمراً زائداً عليه، بل هى منتزعة عنه، فلا يكون الخاصّ معلوماً والخصوصيّة مشكوكة كى تجرى البراءة الشرعيّة فيها، بل يكون الدوران بين الخاصّ

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۲۱۲

وغيره من قبيل الدوران بين المتباينين[۲۰۹].

هذا حاصل ما أفاده رحمه الله فى المقام.

نقد كلام المحقّق الخراسانى رحمه الله

ويرد عليه أوّلًا: أنّه على القول بعدم الانحلال وكون المطلق والمشروط من قبيل المتباينين لا مجال لإجراء حديث الرفع فى المقام، لابتلائه بالمعارض كما قلنا فى الشكّ فى الجزئيّة، بل الأمر هاهنا أوضح بناءً على ما ذكره المحقّق الخراسانى رحمه الله من أنّ الانحلال المتوهّم هناك لا يكاد يتوهّم هاهنا، فعدم جريان البراءة الشرعيّة لابدّ من أن يكون أوضح هاهنا.
وثانياً: أنّا لو سلّمنا جريان البراءة الشرعيّة فى موارد الشكّ فى الشرطيّة فالتفصيل غير صحيح، لأنّا نعلم فى الدوران بين الجنس والنوع أيضاً أنّ إطعام الحيوان مثلًا مأمور به، ولكن نشكّ فى اعتبار خصوصيّة الإنسانيّة فيه، فيشمله حديث الرفع، وكون الشرطيّة أمراً زائداً على المشروط غير منتزعة عنه دون خصوصيّة الخاصّ لا يكون فارقاً، خصوصاً على ما ذهب إليه صاحب الكفاية من أنّ الشرطيّة ليست مجعولةً من قبل الشارع، فلا فرق بينها وبين الخصوصيّة النوعيّة فى عدم مجعوليّتهما، فلا وجه للقول بجريان البراءة فى موارد الشكّ فى الشرطيّة دون موارد الشكّ فى الخصوصيّة النوعيّة.
والحاصل: أنّا لو التزمنا بانحلال العلم الإجمالى- كما هو الحقّ- تجرى البراءة الشرعيّة أيضاً، ولو التزمنا بعدم الانحلال فلا تجرى، ولا فرق فى ذلك بين الشكّ فى الجزئيّة أو الشرطيّة أو دخل الخصوصيّة النوعيّة أو الشخصيّة.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۲۱۳
فى دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر فى الأسباب والمحصّلات

البحث فى الأسباب والمحصّلات

تحرير محلّ النزاع

قبل الشروع فى البحث لابدّ من بيان حدود البحث وثغوره، فنقول:
إذا تعلّق الأمر بشىء معلوم عندنا بدون أن يكون فيه إجمال وإبهام ولكنّه كان مسبّباً عن شىء آخر، فإن كان السبب مردّداً بين الأقلّ والأكثر، إمّا لأجل الشكّ فى جزئيّة شىء للسبب أو فى شرطيّته أو غير ذلك فهذا ما يعبّر عنه بدوران الأمر بين الأقلّ والأكثر فى الأسباب والمحصّلات.
والسبب تارةً: يكون عقليّاً، كما إذا امرنا بقتل شخص مفسد فى الأرض، وعلمنا أنّ سبب قتله هو السلاح، ورمينا إليه سهماً، لكن شككنا فى تحقّق القتل، لظلمة أو غيرها، فلم نعلم أنّ رمى سهم آخر لازم علينا أم لا؟
فالسبب العقلى يكون مردّداً بين الأقلّ والأكثر.
واخرى: عاديّاً، كما إذا نذرنا تنظيف المسجد، لكن شككنا فى أنّه يتحصّل بمجرّد كنسه أو بضميمة رشّ الماء إليه، فالسبب العادى يكون مردّداً بين الأقلّ والأكثر.
وثالثةً: شرعيّاً، كما إذا امِرنا أن نملّك زيداً كتاباً وعلمنا أنّ سبب تمليكه هو البيع، لكن شككنا فى أنّ العربيّة معتبرة فى صيغة البيع أم لا؟ فالسبب
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۲۱۴
الشرعى يكون مردّداً بين الأقلّ والأكثر.
جميع هذه الأقسام تكون محلّاً للنزاع فى دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر فى الأسباب والمحصّلات.
إذا عرفت هذا فلابدّ من البحث فى مقامين:

المقام الأوّل: فى البراءة العقليّة

نظريّة المحقّق العراقى رحمه الله فى المسألة

ذهب المحقّق العراقى رحمه الله إلى أنّ التحقيق هو التفصيل بين أن يكون العنوان البسيط الذى هو المأمور به ذا مراتب متفاوتة متدرّج الحصول والتحقّق من قبل أجزاء علّته ومحقّقه بأن يكون كلّ جزء من أجزاء سببه مؤثّراً فى تحقّق مرتبة منه إلى أن يتمّ المركّب، فيتحقّق تلك المرتبة الخاصّة التى هى منشأ الآثار، نظير مرتبة خاصّة من النور الحاصلة من عدّة شموع، والظاهر أنّه من هذا القبيل الطهارة، كما يكشف عنه ظاهر بعض النصوص الواردة فى باب غسل الجنابة من نحو قوله عليه السلام: «تحت كلّ شعرة جنابة، فبلّوا الشعر وانقوا البشرة»[۲۱۰] وقوله عليه السلام فى الصحيح: «فما جرى عليه الماء فقد طهر»[۲۱۱]، وقوله عليه السلام فى الصحيح الآخر: «وكلّ شىء أمسسته الماء فقد أنقيته»[۲۱۲].

ويعضده استدلال جمع منهم على ناقضيّة الحدث الأصغر الواقع فى أثناء الغسل بأنّ الأصغر ناقض للطهارة بكمالها، فلأبعاضها أولى.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۲۱۵

وبين ما لا يكون كذلك بأن كان العنوان البسيط غير مختلف المراتب دفعى الحصول والتحقّق عند تماميّة محقّقه.

فعلى الأوّل لا قصور فى جريان أدلّة البراءة عند الشكّ فى المحقّق ودورانه بين الأقلّ والأكثر، فإنّ مرجع الشكّ فى دخل الزائد فى المحقّق حينئذٍ بعد فرض ازدياد سعة الأمر البسيط بازدياد أجزاء محقّقه إلى الشكّ فى سعة ذلك الأمر البسيط وضيقه، فينتهى الأمر فى مثله إلى الأقلّ والأكثر فى نفس الأمر البسيط، فتجرى فيه البراءة من غير فرق بين كون المحصّل له من الأسباب العقليّة والعاديّة أو الأسباب الشرعيّة، كباب الطهارة الحدثيّة، بل الخبثيّة أيضاً.

وأمّا على الثانى- وهو فرض كون البسيط دفعى الحصول والتحقّق عند تحقّق الجزء الأخير من علّته- فلا محيص عند الشكّ فى دخل شىء فى محقّقه من الاحتياط، لأنّ التكليف قد تنجّز بمفهوم مبيّن معلوم بالتفصيل بلا إبهام فيه، والشكّ إنّما كان فى تحقّقه وحصول الفراغ منه بدونه، والعقل يستقلّ فى مثله بوجوب الاحتياط، تحصيلًا للجزم بالفراغ عمّا ثبت الاشتغال به يقيناً[۲۱۳]، إنتهى موضع الحاجة من كلامه رحمه الله.

نقد ما أفاده المحقّق العراقى رحمه الله فى المقام

وفيه: أنّ هذا التفصيل خارج عن محلّ النزاع، لأنّ المكلّف إن لم يعلم أىّ مرتبة من المراتب التدريجيّة تكون مأموراً بها فالدوران بين الأقلّ والأكثر يكون فى نفس المأمور به لا فى سببه ومحصّله، لما تقدّم من أنّ ملاك الشكّ فى

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۲۱۶

المحصّل أن يكون المأمور به معلوماً من دون الإجمال والإبهام وكان الشكّ فى سببه، وهاهنا يكون الشكّ فى نفس المأمور به، فهو داخل فى المباحث السابقة.

وإن علم أىّ مرتبة منها تكون مأموراً بها فهذه المرتبة بالخصوص تكون دفعيّة الحصول، فلا يصحّ التفصيل.

الاحتمالات المتصوّرة فى المسألة

ثمّ إنّ فى الدوران بين الأقلّ والأكثر فى الأسباب والمحصّلات احتمالات أربع:

أ- جريان البراءة مطلقاً.[۲۱۴]

ب- عدم جريانها كذلك.

ج- التفصيل بين القول بعلّيّة العلم الإجمالى لوجوب الموافقة القطعيّة وبين القول باقتضائه له، فلا تجرى على الأوّل وتجرى على الثانى.

د- التفصيل بين كون السبب من الأسباب العقليّة أو العاديّة، فلا تجرى، وبين كونه من الأسباب الشرعيّة، فتجرى، لأنّ بيان السبب الشرعى على الشارع، فإذا كان مجهولًا وتركه المكلّف لا يجوز عقوبته، لأنّها عقاب بلا بيان، فيحكم العقل بقبحه.

بيان الحقّ فى المسألة

والحقّ عدم جريان البراءة مطلقاً، لأنّ الشكّ فى المحصّل مجرى الاشتغال، فإنّ الملاك لجريان الاشتغال أن يكون الأمر معلوماً أوّلًا، وأن يكون المأمور به أيضاً معلوماً- إمّا بالعلم التفصيلى أو الإجمالى الذى لا ينحلّ إلى العلم التفصيلى والشكّ البدوى- ثانياً، وأن نشكّ فى تحقّق المأمور به ثالثاً.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۲۱۷

مثلًا إذا علمنا بصدور أمر من قبل الشارع، وعلمنا أيضاً تعلّقه بالصلاة، وشككنا فى إتيانها قبل خروج وقتها[۲۱۵] فالاشتغال اليقينى يستدعى البراءة اليقينيّة، فلابدّ من إتيانها.

وهذه الامور الثلاثة التى تكون ملاكاً لجريان الاشتغال متحقّقة فيما نحن فيه، لأنّا نعلم بصدور أمر من قبل المولى فرضاً، ونعلم أيضاً تفصيلًا بأنّ المأمور به قتل زيد، ونشكّ فى تحقّقه بضربة واحدة، فالاشتغال اليقينى يقتضى البراءة اليقينيّة بحكم العقل، فلابدّ من ضربة ثانية حتّى يحصل اليقين بتحقّق المأمور به، ولا فرق بينه وبين ما إذا علمنا بأنّ القتل يتحقّق بضربة واحدة لكن شككنا فى تحقّق الضربة الاولى، ففى كليهما نشكّ فى تحقّق المأمور به، فكلاهما مجرى الاشتغال، ولا يصحّ الفرق بينهما.

وبالجملة: وجوب الاحتياط واضح على هذا التقريب كمال الوضوح.

دليل القول بجريان البراءة فى المسألة

لكن استشكل عليه بأنّ البراءة وإن لم تكن جارية بهذا التقريب، إلّاأنّها تجرى بطريق آخر يتّضح بذكر أمرين:

أ- أنّ الأمر بالشيء يقتضى النهى عن ضدّه العامّ، أى الترك الذى هو نقيض المأمور به.

ب- أنّ للمركّب وجوداً واحداً يتحقّق بتحقّق جميع أجزائه، ولكن له أعدام كثيرة، لأنّه ينعدم بانعدام كلّ جزء من أجزائه، وأيضاً ينعدم بانعدام

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۲۱۸

اثنين منها أو ثلاثة وهكذا.

إذا عرفت هذين الأمرين فنقول: إنّ ترك المأمور به الناشئ من قبل ترك الأقلّ[۲۱۶] ممّا يعلم تفصيلًا حرمته واستحقاق العقوبة عليه، للعلم بإفضاء ترك الأقلّ إلى ترك المأمور به، وأمّا تركه الناشئ من قبل ترك المشكوك جزئيّته للسبب[۲۱۷] فلا يعلم حرمته، لعدم العلم بإفضاء ترك المشكوك إلى ترك المأمور به.

وبعبارة اخرى: يدور الأمر بين الأقلّ والأكثر فى ناحية المنهىّ عنه، لأنّا نعلم أنّ ترك القتل الناشئ من ترك الضربة الاولى منهىّ عنه، ونشكّ فى أنّ ترك القتل الناشئ من ترك الضربة الثانية هل هو أيضاً منهىّ عنه أم لا؟ لعدم العلم بإفضاء تركها إلى تركه.

والحاصل: أنّ الأقلّ- وهو ترك القتل المستند إلى ترك الضربة الاولى- يكون تعلّق النهى به معلوماً تفصيلًا، والزائد- وهو ترك القتل المستند إلى ترك الضربة الثانية- يكون تعلّق النهى به مشكوكاً بالشكّ البدوى، فهو مجرى البراءة.

نقد القول بجريان البراءة فى المقام

ويرد عليه أوّلًا: أنّ الأمر بالشىء لا يقتضى النهى عن ضدّه، حتّى الضدّ العامّ الذى هو نقيضه وتركه، وإلّا لزم استحقاق عقابين على مخالفة الأمر، ولم يقل به أحد كما حقّقناه فى محلّه.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۲۱۹

وثانياً: أنّا لا نسلّم أن يكون للمركّب أعدام متعدّدة، بل كما أنّ وجوده يكون واحداً عدمه أيضاً واحد، لكنّ الأسباب التى يتحصّل منها العدم تكون متعدّدة كما حقّقناه فى الجواب عن الإشكال الثالث فى مسألة الشكّ فى الجزئيّة[۲۱۸].

وبالجملة: ما ذكر من الأمرين وابتنى عليهما جريان البراءة فى طرف الترك مردودان.

على أنّ النهى عن الترك الذى هو لازم للأمر بالشىء بالملازمة العقليّة ليس نهياً مستقلّاً، بل هو تابع للأمر، فيكون مثله فى السعة والضيق، فلا يمكن أن تجرى البراءة فيه دون الأمر، لأنّه يكون موجوداً ما دام الأمر موجوداً، ويسقط بسقوط الأمر، وحيث إنّ البراءة لا تجرى فى ناحية الأمر فلا تكاد تجرى فى النهى التابع له أيضاً.

أضف إلى ذلك: أنّ جريان البراءة فى النهى عن الترك، واقتضائه عدم حرمة ترك القتل الناشئ من ترك الضربة الثانية لا يجدى الخصم، لأنّ تكليف المولى إنّما هو وجوب القتل، ونحن نشكّ فى امتثاله بتحقّق الضربة الاولى، فالاشتغال اليقينى يقتضى الفراغ اليقينى، فلابدّ من إتيان الضربة الثانية لإحراز الفراغ.

والقول بجريان البراءة فى ناحية الترك- بدعوى انحلال العلم الإجمالى إلى العلم التفصيلى بثبوت النهى عن ترك القتل الناشئ من ترك الضربة الاولى والشكّ البدوى فى ثبوت النهى عن ترك القتل الناشئ من ترك الضربة الثانية- لا يزيد على ما ذهب إليه المحقّقون من عدم اقتضاء الأمر بالشىء النهى

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۲۲۰

عن الترك، فهل يمكن القول بوجوب الاحتياط بناءً على عدم تحقّق النهى عن الترك أصلًا لأجل إنكار الملازمة بين الأمر بالشىء والنهى عن ضدّه، وبجريان البراءة بناءً على زواله لأجل انحلال العلم الإجمالى؟!

وبعبارة اخرى: لا يمكن إجراء البراءة بالنسبة إلى وجوب الفعل، ولا يجدى إجرائها بالنسبة إلى حرمة الترك باستناد انحلال العلم الإجمالى، كما لا يجدى عدم حرمة الترك باستناد إنكار الملازمة.

فتحصّل من جميع ما ذكرناه: أنّ البراءة لا تجرى فى الأسباب والمحصّلات إجمالًا فى مقابل القائل بالجريان مطلقاً.

لكن قد عرفت أنّ هاهنا تفصيلين ينبغى البحث حولهما أيضاً:

التفصيل بين كون العلم الإجمالى علّة تامّة وبين كونه مقتضياً

الأوّل: جريان الاشتغال لو قلنا بكون العلم الإجمالى علّة تامّة لوجوب الاحتياط، والبراءة لو قلنا بكونه مقتضياً له.

لكنّ التحقيق أنّ التقريب الذى ذكرناه لوجوب الاحتياط لا فرق فيه بين كون العلم الإجمالى علّة تامّة له وبين كونه مقتضياً، لأنّ المقتضى يكون مؤثّراً ما لم يمنع من تأثيره مانع، ولا يوجد ما يصلح للمانعيّة فى المقام.

التفصيل بين كون السبب عاديّاً أو عقليّاً وبين كونه شرعيّاً

الثانى: ما نقله المحقّق النائينى «أعلى اللّه مقامه» وأجاب عنه[۲۱۹]، وهو أنّ السبب إن كان عقليّاً أو عاديّاً يجب الاحتياط، وإن كان شرعيّاً تجرى البراءة،

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۵، ص: ۲۲۱

لأنّ بیان الأسباب الشرعیّة کمسبّباتها وظیفة الشارع، فلو ترک المکلّف ما شکّ فی دخله فی تأثیر السبب فلم یتحقّق المأمور به لا یجوز للشارع عقابه، لأنّه عقاب بلا بیان، والعقل یحکم بقبحه.

والتحقیق أنّ هذا التفصیل أیضاً غیر صحیح، ولا تجری البراءة وإن کان السبب شرعیّاً.

والجواب عمّا ذکر فی کلام هذا المفصّل یتوقّف علی توضیح الأسباب الشرعیّة، فنقول:

الأسباب الشرعیّة علی قسمین:

الأوّل: ما کان سبباً عقلائیاً قد أمضاه الشارع مع تصرّف جزئی یوجب تضییقه أو توسعته، کسببیّة البیع للملکیّة، فإنّه سبب عند العقلاء قبل الشرع، والشارع أمضاه بقوله: «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَیْعَ»[۲۲۰] بناءً علی کون «الإحلال» فی الآیة بمعنی الإمضاء.

الثانی: ما لم یکن سبباً عقلائیاً، بل الشارع أسّسه وأحدثه، کسببیّة الوضوء والغسل للطهارة بناءً علی کون الطهارة أمراً معنویّاً مسبّباً عنهما، لا أنّها نفسهما، فإنّه لم یکن لهما عند العرف عین ولا أثر، سیّما مسح الرأس والقدمین فی الوضوء، وإنّما الشارع جعل الطهارة شرطاً للصلاة وجعل سببها الوضوء والغسل.

أمّا القسم الأوّل: فإذا شککنا مثلًا فی اعتبار العربیّة فی البیع فلا مجال للقول بأنّها لو کانت معتبرة شرعاً وترکها المکلّف فلم یتحقّق الملکیّة لم یجز للشارع مؤاخذته بدعوی کونها عقاباً بلا بیان، لأنّ الشارع أمر بالمسبّب وهو التملیک،

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۵، ص: ۲۲۲

وهو لا یکون مردّداً بین الأقلّ والأکثر، بل التردید فی سببه، فإنّ المکلّف یشکّ فی تحقّق المأمور به لو ترک العربیّة، ویعلم بتحقّقه لو أتی بها، فلابدّ له من رعایتها حتّی أحرز الفراغ، لأنّ الاشتغال الیقینی یقتضی البراءة الیقینیّة.

وکذا القسم الثانی، لأنّ الشارع أمر بالطهارة مثلًا، فإن شککنا فی أنّ الترتیب بین الیمین والیسار شرط فی تأثیر الغسل الترتیبی فی حصولها أم لا؟

لکنّا علمنا بتحقّق الطهارة عند رعایة الترتیب وشککنا فی تحقّقها عند عدم رعایته، فالعقل یحکم بلزوم رعایة الترتیب لإحراز حصول الطهارة المأمور بها.

فثبت أنّ الدوران بین الأقلّ والأکثر فی الأسباب والمحصّلات یکون مجری الاشتغال مطلقاً، سواء قلنا بعلّیّة العلم الإجمالی لوجوب الموافقة القطعیّة أو باقتضائه، وسواء کان السبب عقلیّاً أو عادیّاً أو شرعیّاً، وسواء کان السبب الشرعی إمضائیّاً أو تأسیسیّاً.

وأیضاً ثبت أنّ التفصیل الذی اختاره المحقّق العراقی رحمه الله لم یکن صحیحاً، لأنّ العنوان البسیط الذی یکون متدرّج الحصول إن کان المرتبة المأمور بها منه معلومة فهی دفعیّة الحصول، وإن کانت مجهولة کان خارجاً عن محلّ النزاع کما حقّقناه، فالدوران بین الأقلّ والأکثر فی الأسباب والمحصّلات یکون مجری الاشتغال مطلقاً بحکم العقل.

المقام الثانی: فی البراءة الشرعیّة

وأمّا البراءة الشرعیّة: فربما یتوهّم أنّه لا مانع من جریانها فیما إذا کان السبب شرعیّاً، لأنّ الشکّ فی تحقّق المسبّب وعدمه ناشٍ من الشکّ فی اعتبار المشکوک فی السبب وعدمه، فإذا اغتسل المکلّف بدون رعایة الترتیب بین

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۵، ص: ۲۲۳

الیمین والیسار یشکّ فی حصول الطهارة، وهذا الشکّ مسبّب عن الشکّ فی اعتبار الترتیب فی الغسل وعدمه، وحیث إنّ السببیّة مجعولة شرعاً فحدیث الرفع یرفع اعتبار المشکوک، فیرتفع الشکّ فی ناحیة المسبّب، لأنّ المسبّب یتحقّق بتحقّق السبب قطعاً.

وفیه: أنّه أصل مثبت، وتوضیحه یتوقّف علی ذکر أمرین:

أ- أنّ العقل یحکم بأنّ المسبّب یوجد بوجود السبب مطلقاً، أی سواء کان السبب عقلیّاً أو عادیّاً أو شرعیّاً.

ب- أنّه یحکم بأنّ المسبّب لا یوجد إلّابوجود تمام السبب مطلقاً أیضاً.

وحدیث الرفع وإن کان یرفع اعتبار المشکوک فی السبب، إلّاأنّ عدم اعتباره فیه لا یکفی لإثبات حصول المسبّب بالأقلّ، بل لابدّ من إثبات کون الأقلّ تمام السبب، والحدیث لا یثبت ذلک.

هذا تمام الکلام فی دوران الأمر بین الأقلّ والأکثر فی الأسباب والمحصّلات، واتّضح من جمیع ما ذکرناه أنّ البراءة لا تجری فیه أصلًا.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۵، ص: ۲۲۵

فی دوران الأمر بین الأقلّ والأکثر فی الشبهة الموضوعیّة

دوران الأمر بین الأقلّ والأکثر فی الشبهة الموضوعیّة

اشارة

والفرق بینه وبین البحث السابق آنفاً- أی الشکّ فی المحصّل- أنّ المأمور به هناک کان معلوماً مبیّناً، ولکنّ التردید فی سببه ومحصّله، والتردید هاهنا فی نفس المأمور به لأجل اشتباه الامور الخارجیّة.

مثاله: أنّ المولی أمر بإکرام العلماء بنحو العامّ المجموعی[۲۲۱] وشکّ العبد فی أنّ زیداً عالم أم لا؟ فإنّ المأمور به لا یکون أمراً متحصّلًا من إکرام مجموع العلماء حتّی یکون من قبیل الشکّ فی المحصّل، بل إکرام مجموع العلماء یکون نفس المأمور به.

وشیخنا الأعظم الأنصاری رحمه الله عبّر عن الشبهة الموضوعیّة بأن یکون المأمور به مفهوماً مبیّناً، ومصداقه مردّداً بین الأقلّ والأکثر[۲۲۲].

ولا بأس بهذا التعبیر، فإنّ مصداق الشیء یکون تمام ذلک الشیء، مثل «زید» الذی هو مصداق الإنسان وتمامه، لکنّه رحمه الله مثّل بمثالین لا إشکال فی أوّلهما، واستشکل الأکابر فی ثانیهما.

المثال الأوّل: ما إذا وجب صوم شهر هلالی وشکّ فی أنّه ثلاثون

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۵، ص: ۲۲۶

أو ناقص[۲۲۳]- وفرض أنّ المأمور به صوم مجموع الشهر من حیث هو مجموع، بحیث لو ترک المکلّف صوم یوم واحد منه لم یمتثل أصلًا، وکان الصوم فی الأیّام الاخر کالمعدوم- فإنّ الشهر مفهوم مبیّن، وهو ما بین الهلالین، ومصداقه مردّد بین ثلاثین وبین تسعة وعشرین، لأجل الشکّ فی رؤیة الهلال وعدمها، وبیان الرؤیة لیس وظیفة الشارع.

والمثال الثانی: ما إذا أمر بالطهور لأجل الصلاة، أعنی الفعل الرافع للحدث أو المبیح للصلاة، فشکّ فی جزئیّة شیء للوضوء والغسل الرافعین[۲۲۴].

وناقش العلماء فی هذا المثال بأنّه من قبیل الشکّ فی المحصّل، لا من قبیل الشبهة الموضوعیّة التی هی محلّ البحث.

لکنّ المناقشة غیر صحیحة، فإنّه رحمه الله عنی بالطهور نفس الفعل الرافع للحدث کما صرّح به فی کلامه، والفعل الرافع هو نفس الوضوء والغسل، فالمأمور به یکون مردّداً بین الأقلّ والأکثر، لا أنّه مسبّب ممّا یردّد بینهما.

نعم، لو قیل: إنّ الطهور هی الطهارة النفسانیّة التی فی مقابل الحدث المتحصّلة من الوضوء والغسل، لکان هذا المثال من قبیل الشکّ فی المحصّل، لکنّه لم یرد من الطهور هذا المعنی، فلا یرد علیه الإشکال فی هذا المثال[۲۲۵].

وکیف کان، فما مقتضی حکم العقل فی دوران الأمر بین الأقلّ والأکثر فی الشبهة الموضوعیّة؟

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۲۲۷

تنبيه

وليعلم أنّ النزاع وإن كـان فى الأقـلّ والأكثر الارتباطى، إلّاأنّه ينبغى البحث عن الأقلّ والأكثر الاسـتقلالى أيضاً هاهنا تبعاً، وذلك لأنّ الشبـهات الموضوعيّة الشائعة بينهم من أوّل البراءة إلى هنا ترجع إلى دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر الاستقلالى فى الشبهة الموضوعيّة، ألا ترى أنّا إذا شككنا فى حلّيّة مايع وحرمته لأجل الشكّ فى خمريّته وخلّيّته[۲۲۶]، شككنا واقعاً فى أنّ دليل حرمة شرب الخمر هل يختصّ بالأفراد المعلومة من الخمر أو يعمّ ما شكّ فى فرديّته أيضاً؟

ولأجل رجوع الشبـهات الموضوعيّـة الشائعة إلى الأقلّ والأكثر الاسـتقلاليّين لم نتعرّض لها فى المباحث السابقة، بل أخّرنا البحث عنها إلى‌هنا.

وبالجملة: ينبغى تعميم النزاع هاهنا بحيث يعمّ الدوران بين الأقلّ والأكثر الارتباطيّين والاستقلاليّين كليهما، فنقول:

الأقوال فى المسألة ثلاثة:

أ- جريان البراءة العقليّة مطلقاً.

ب- عدم الجريان مطلقاً.

ج- التفصيل بين الاستقلاليّين والارتباطيّين، فتجرى فى الأوّل دون الثانى.

نظريّة المحقّق العراقى رحمه الله فى المقام

اختار المحقّق العراقى رحمه الله القول الأوّل، واستدلّ عليه بأنّا إذا شككنا فى خمريّة مايع مثلًا، نشكّ فى سعة التكليف المتعلّق بالخمر وضيقه، فلو كان فى الواقع

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۲۲۸

خمراً، فالتكليف يشـمله، ولو لم يكن خمراً فلا يشـمله، وإذا شكّ فى سـعة الحكم وضيقه فالمرجع هو البراءة، كما إذا شكّ فى أصل الحكم، فإنّ العقل يحكم فى كليهما بقبح العقاب بلا بيان.

والأمر هكذا فى الارتباطيّين، فإنّ المولى إذا قال بنحو العامّ المجموعى:

«أكرم مجموع العلماء» وشكّ العبد فى عالميّة زيد مثلًا فإنّه يشكّ فى سعة الحكم الصادر منه وضيقه، والمرجع فيه هو البراءة، كما إذا شكّ فى أصل التكليف، فإنّ العقل يحكم فى كليهما بقبح العقاب بلا بيان[۲۲۷].

هذا محصّل كلامه رحمه الله.

دليل القول بوجوب الاحتياط فى المسألة مطلقاً

وفى مقـابله من ذهب إلى عـدم جريـان البراءة مطلقـاً، لأنّ حكم العقـل بقبـح العقاب بلا بيان ينحصـر فيما إذا كان البيان من وظائف الشـارع، ورفع الشـكّ فى الشـبهة الموضوعيّـة ليس وظيفته، سواء كـانت الشـبهة الموضوعيّـة من قبيـل الأقـلّ والأكثر الاسـتقلاليّين أو الارتباطيّين، فإنّا إذا شـككنا فى خمريّة شـىء ليس على الشارع أن يبيّن أنّه خمر أو ليس بخمر، فالعقاب على شرب الخمر المشكوك ليس ممّا يحكم العقل بقبحه.

بـل لو كان الحاكم من الموالى العرفيّـة لم يكن كلامه فى تعيين الموضوعات حجّـة، فلو قال: «اجتنب عن الخمر» ثمّ قال: «هـذا المايع خمر» لم يثبت بقوله الخمريّة.

والحاصل: أنّ الدوران بين الأقلّ والأكثر في الشبهات الموضوعيّة يكون

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۲۲۹

مجرى الاشـتغال مطلقاً، ولا مجال لجريان البراءة فيه أصلًا، لأنّ بيان الموضوع ليس على الحاكم، بل لم يكن حجّة إذا كان الحاكم من الموالي العرفيّة.

بيان ما هو الحقّ في المسألة

والتحقيق في المقام يقتضي أن يفصّل بين الأقلّ والأكثر الارتباطيّين والاستقلاليّين، فيجب الاحتياط في الأوّل وتجري البراءة في الثاني.

مثال القسـمين: ما إذا وجب إكرام العلماء وشـككنا في عالميّـة زيـد، فإن اخذ العامّ بنحو العموم الاسـتغراقي- كما هو الظاهر من قولنا: «أكرم كـلّ عـالم»- فهو من مصـاديق الأقـلّ والأكثر الاسـتقلاليّين، وإن اخـذ بنحو العموم المجموعي- كما هو الظاهر من قولنا: «أكرم مجموع العلماء»- فهو من مصاديق الأقلّ والأكثر الارتباطيّين.

والفرق بين القسـمين من العامّ أنّ التكليف في العموم الاسـتغراقي ينحلّ إلى تكاليف متعـدّدة بعـدد أفراد ما اضـيفت إليه كلمـة «كلّ» ولكلّ فرد إطاعة مسـتقلّة وعصيان مستقلّ، فقول المولى: «أكرم كلّ عالم» بمنزلة قوله: «أكرم زيداً العالم، أكرم عمراً العالم، أكرم بكراً العالم» وهكذا، فلا يلاحظ المولى كلمة «كلّ» بعنوان الموضوعيّة، بل هي عنوان مشير إلى كلّ فرد من أفراد العالم.

بخلاف العامّ المجموعي، فإنّه لا ينحلّ إلى أحكام متعـدّدة، بل هو تكليف واحـد له إطاعـة واحـدة وعصـيان واحـد، فإذا قال المولى: «أكرم مجموع العلماء» يلاحظ لفظ «المجموع» بعنوان الموضوعيّة، لا بعنوان الطريقيّة والمشيريّة.

دليلنـا على التفصـيل أنّـا إذا شـككنا في عالميّـة زيـد في الأقـلّ والأكثر الاسـتقلاليّين علمنا أنّ لكلّ فرد من أفراد العالم- كعمرو وبكر وغيرهما- وجوب إكرام مستقلّ، وشككنا في أنّ لزيد أيضاً وجوب إكرام كذلك أم لا؟

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۲۳۰

فيحكم العقل بقبح العقاب بلا بيان إذا ترك العبد إكرامه وكان في الواقع عالماً.

توضـيح ذلـك: أنّ كلمـة «البيان» في قولنا: «يحكم العقل بقبـح العقاب بلا بيان» ليس بمعنى البيان الصادر من قبل المولى، حتّى يقال: ليس من وظـائفه بيـان الموضوعـات، بل هو عبارة عن الحجّـة التي تتركّب من مقـدّمتين يعبّر عنهما ب «الصـغرى» و «الكبرى» ولا تتمّ الحجّة إلّابتماميّتهما، فإذا قال المولى:

«أكرم كلّ عالم» بنحو العامّ الاستغراقي، كانت الحجّة تامّة بالنسبة إلى معلوم العالميّة، لأنّا نتمكّن من تشكيل القياس ونقول: «هذا عالم وكـلّ عالم يجب إكرامه فهـذا يجب إكرامه» بخلاف مشـكوك العالميّـة، لعـدم تماميّـة الصـغرى بالنسـبة إليه كي ينضمّ إليها الكبرى الكلّيّة ويتمّ القياس المنتج، فالعقاب على ترك إكرامه يكون عقاباً بلا حجّة وبيان، وهو قبيح عقلًا.

وأمّا إذا شـككنا في عالميّـة زيـد في الأقلّ والأكثر الارتباطيّين، فحيث إنّ لفظ «المجموع» في قول المولى: «أكرم مجموع العلماء» اخذ بنحـو الموضوعيّـة فلم يحرز العنـوان المـأمور به- وهـو إكرام مجموع العلمـاء- فيمـا إذا تركنـا إكرامه، مع أنّ إحراز العنوان ممّـا لابـدّ منه[۲۲۸]، وبدونه لا تكاد تجري البراءة العقليّة.

تتمّة

قد يتعلّق التكليف بنفس الطبيعة، مثل «لا تشـرب الخمر» فإذا شككنا في خمريّة مايع فهل تجري البراءة مثل تعلّق التكليف بنحو العموم الاستغراقي، أو يجب الاحتياط، مثل تعلّقه بنحو العموم المجموعي؟ وبعبارة اخرى: هل هو

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۲۳۱

من مصادیق الأقلّ والأکثر الاستقلالیّین أو الارتباطیّین؟

الظاهر أنّه نظیر العامّ الاستغراقی، فإنّ الظاهر من قول المولی: «لا تشرب الخمر» أنّ کلّ فرد من أفراد شرب الخمر حرام، فإذا شککنا فی خمریّة مایع فلم نحرز صغری القیاس بالنسبة إلیه، فالعقاب علی شربه کان عقاباً بلا حجّة وبیان، وهو قبیح.

فتلخّص من جمیع ما ذکرناه فی دوران الأمر بین الأقلّ والأکثر فی الشبهة الموضوعیّة أنّ البراءة العقلیّة تجری فی الأقلّ والأکثر الاستقلالیّین دون الارتباطیّین.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۵، ص: ۲۳۳

فی نسیان الجزء أو الشرط

تنبیهات الأقلّ والأکثر

اشارة

ینبغی أن یذکر عقیب البحث عن الأقلّ والأکثر مسائل بعضها اصولیّة وبعضها فقهیّة، ولکن کلّها تکون محلّ الابتلاء ویحتاج المکلّف کثیراً ما إلیها:

المسألة الاولی: فی نسیان الجزء أو الشرط

اشارة

إذا دلّ دلیل علی جزئیّة شیء أو شرطیّته للمأمور به إجمالًا ولم یکن له إطلاق، فشککنا فی أنّه جزء أو شرط له مطلقاً- سواء کان المکلّف ملتفتاً أو ناسیاً[۲۲۹]- أو انحصر جزئیّته وشرطیّته بحال الالتفات[۲۳۰]، فماذا یقتضیه القواعد والاصول؟ هل تجری البراءة العقلیّة أم یجب الاحتیاط؟

نظریّة الشیخ الأعظم الأنصاری رحمه الله فی المسألة

قال شیخنا العلّامة «أعلی اللَّه مقامه» فی الرسائل:

الأقوی أصالة بطلان العبادة بنقص الجزء سهواً، إلّاأن یقوم دلیل عامّ أو خاصّ علی الصحّة، لأنّ ما کان جزءً فی حال العمد کان جزءً فی حال الغفلة،

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۵، ص: ۲۳۴

فإذا انتفی انتفی المرکّب، فلم یکن المأتیّ به موافقاً للمأمور به، وهو معنی فساده[۲۳۱].

ثمّ استدلّ علی قوله: «ما کان جزءً فی حال العمد کان جزءً فی حال الغفلة» بأنّ المکلّف الذی یعلم جزئیّة السورة للصلاة فی حال الالتفات ویشکّ فی جزئیّتها لها فی حال النسیان یتوجّه إلیه التکلیف بالصلاة مع السورة ابتداءً قبل الغفلة، وإذا غفل عنها فی أثناء الصلاة لم یتغیّر التکلیف ولم یحدث بالنسبة إلیه من الشارع أمر آخر حین الغفلة، بأن یقول: «أیّها الغافل لا تجب علیک السورة» لأنّه مستلزم لرفع غفلته، فالصلاة المأتیّ بها من غیر سورة غیر مأمور بها أصلًا، غایة الأمر عدم توجّه الأمر بالصلاة مع السورة إلیه، لاستحالة تکلیف الغافل، فالتکلیف ساقط عنه ما دام الغفلة، فإذا التفت إلیها یجب علیه الإتیان بالصلاة المشتملة لها[۲۳۲]. هذا محصّل کلامه رحمه الله.

نقد ما أفاده الشیخ الأعظم قدس سره

أقول: لو أراد بقوله: «ما کان جزءً فی حال العمد کان جزءً فی حال الغفلة» أنّ بین الجزئیّة فی حال العمد والجزئیّة فی حال النسیان ملازمةً بحسب مقام الثبوت، فهو باطل، إذ لا- مانع من أن یکون شیء جزءً للمرکّب ومؤثّراً فی حصول الغرض منه فی حال العمد بدون جزئیّته له فی حال النسیان، فإنّا نعلم أنّ الرکوع مثلًا جزء للصلاة حتّی فی حال النسیان، ولکنّ السورة لا تکون جزءً لها ومؤثّرة فی حصول الغرض منها إلّافی حال العمد.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۵، ص: ۲۳۵

وإن أراد به أنّ بین الجزئیّة فی حال العمد والجزئیّة فی حال النسیان ملازمةً بحسب مقام الإثبات- کما هو ظاهر کلامه- أی بحسب مقام البیان وإفهام المخاطب، فإنّا لا نسلّم أنّ المولی یحتاج إلی خطابین: أحدهما فی حال الالتفات، والآخر فی حال الغفلة کی یصحّ القول بأنّ الخطاب الثانی مستلزم لرفع غفلة الغافل، فإنّ المولی إن أراد جزئیّة السورة للصلاة فی خصوص حال الالتفات یتمکّن من أن یوجّه خطاباً واحداً إلی عامّة المکلّفین بقوله: «یا أیّها الذین آمنوا أقیموا الصلاة، والصلاة عشرة أجزاء: تکبیرة الإحرام، والحمد، والسورة، و ...» لکنّه یعلم أنّ المتذکّر یأتی بها مع السورة، والناسی- حیث لا یقدر علی السورة- یأتی بها بدونها، وهذا هو غرضه من خطابه[۲۳۳].

فلو أراد عدم جزئیّة المنسیّ بالنسبة إلی الغافل لم یحتج إلی توجیه خطابین إلیه.

لکن إذا زالت غفلة المکلّف لا یعلم أنّ السورة المنسیّة کانت جزءً للصلاة بالنسبة إلیه أم لا، فیحتاج إلی التمسّک بالأصل، والأصل یقتضی البراءة، لأنّ العقل کما یحکم بقبح العقاب بلا بیان فیما إذا شککنا فی أصل الجزئیّة یحکم به أیضاً فیما إذا علمنا الجزئیّة إجمالًا، لکن شککنا فی أنّه جزء مطلقاً أو فی خصوص حال الالتفات، فإنّ الجزئیّة فی حال الالتفات معلومة تفصیلًا، وفی حال النسیان مشکوکة بدواً.

فما أفاده الشیخ الأعظم الأنصاری رحمه الله غیر صحیح.

بل استشکل علیه أکثر المتأخّرین عنه حتّی بعض الفضلاء من تلامذته بوجوه:

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۵، ص: ۲۳۶

البحث حول کلام المیرزا الشیرازی رحمه الله فی المسألة

منها: ما أفاده المیرزا حسن الشیرازی «أعلی اللَّه مقامه» فإنّه بعد الالتزام بما ذکره الشیخ سلک طریقاً آخر لإثبات البراءة العقلیّة، وهو أنّ الغافل عن الجزء لا تکلیف له أصلًا، أمّا عدم تکلیفه بالصلاة مع السورة فلأنّه لا یقدر علیها، وأمّا عدم تکلیفه بالصلاة بدون السورة فلأنّه لابدّ للمولی من توجیه هذا التکلیف إلیه بعنوان أنّه غافل، لعدم شموله للملتفت، مع أنّه لا یتوجّه إلی غفلته، فیستحیل تکلیفه بهذا العنوان، وإلّا تبدّل غفلته إلی الالتفات کما قال الشیخ الأعظم قدس سره فلیس الغافل عن السورة مکلّفاً بالصلاة أصلًا ما دام غافلًا. ثمّ إذا أتی بالصلاة الفاقدة للسورة وزالت غفلته، یشکّ فی أنّ التکلیف بالصلاة هل حدث بالنسبة إلیه أم لا-؟ فیحکم العقل بقبح العقاب بلا بیان والمؤاخذة بلا حجّة وبرهان.

وهذا بخلاف الغافل عن أصل الصلاة، فإنّه وإن لم یکن أیضاً حین غفلته مکلّفاً بالصلاة، إلّاأنّه بعد زوال الغفلة یعلم بصیرورته مکلّفاً بها، فلابدّ له من الإتیان بها.

والفارق بینهما أنّ الغافل عن السورة أتی بصلاة فاقدة لها، والغافل عن أصل الصلاة لم یأت بها أصلًا[۲۳۴].

هذا حاصل ما أفاده المیرزا الشیرازی رحمه الله فی مقام الإشکال علی بیان الشیخ الأنصاری رحمه الله.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۵، ص: ۲۳۷

نقد کلام المیرزا الشیرازی قدس سره

وهو وإن کـان کلاماً جیّداً یمکن به المناقشهٔ فی نظریّهٔ الشیخ رحمه الله وإثبات البراءهٔ العقلیّهٔ، إلّاأنّه رحمه الله أخطأ فی الالتزام بما أفاده الشیخ من عدم إمکان توجّه التکلیف بالصلاهٔ بدون السورهٔ المنسیّهٔ إلی الناسی، لما عرفت من تمکّن المولی من توجیه خطاب واحد إلی جمیع المکلّفین، لکنّه یعلم أنّ الناسی للسورهٔ یأتی بها بدونها، وهذا هو مقصوده وغرضه.

البحث حول ما حکی عن بعض تلامذهٔ الشیخ رحمه الله

ومنها: ما نقله المحقّق النائینی رحمه الله عن بعض تلامذهٔ الشیخ الأعظم المقرّر لبحثه فی مسائل الخلل، ثمّ أجاب عنه:
أمّا الإشکال: فهو- مع توضیح منّا- أنّ بیان الشیخ رحمه الله یتوقّف علی انحصار توجیه الخطاب إلی الغافل بلفظ الخطاب، بأن یقال: «أیّها الغافل عن السورهٔ یجب علیک الصلاهٔ بدونها» مع أنّه یمکن توجیه التکلیف إلیه بلفظ آخر، مثلًا إذا کانت الصلاهٔ التامّهٔ مرکّبهٔ من عشرهٔ أجزاء یتمکّن المولی من أن یقول:
«یجب علی الملتفت عشرهٔ أجزاء وعلی الغافل تسعهٔ أجزاء» والغافل یأتی عملًا بالأجزاء التسعهٔ التی تکون مأموراً بها بالنسبهٔ إلیه، غایهٔ الأمر أنّه أخطأ فی التطبیق، فإنّه حیث لم یکن متوجّهاً إلی غفلته أتی بالأجزاء التسعهٔ بخیال أنّه متذکّر مع کونه فی الواقع غافلًا، والخطأ فی التطبیق لا یکون مضرّاً، ألا تری أنّ الرجل قد یصلّی أداءً بخیال أنّه فی الوقت مع کونه فی خارجه واقعاً، أو قضاءً بخیال کونه فی خارج الوقت مع أنّه فیه حقیقهً، وصلاته صحیحهٔ فی کلتا الصورتین، فهذا شاهد علی أنّ الخطأ فی التطبیق لا یوجب بطلان العمل.
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۵، ص: ۲۳۸
هذا ما استفید من تقریرات بعض الأجلّهٔ لبحث الشیخ العلّامهٔ «أعلی اللَّه مقامه» فی باب الخلل الواقع فی الصلاهٔ علی ما نقله المحقّق النائینی رحمه الله[۲۳۵].
وأمّا الجواب: فهو قوله قدس سره:
هذا، ولکن لا یخفی ما فیه، فإنّه یعتبر فی صحّهٔ البعث والطلب أن یکون قابلًا للانبعاث عنه، بحیث یمکن أن یصیر داعیاً لانقداح الإرادهٔ وحرکهٔ العضلات نحو المأمور به ولو فی الجملهٔ، وأمّا التکلیف الذی لا یصلح لأن یصیر داعیاً ومحرّکاً للإرادهٔ فی وقت من الأوقات، فهو قبیح مستهجن.
ومن المعلوم: أنّ التکلیف بعنوان «الناسی» غیر قابل لأن یصیر داعیاً لانقداح الإرادهٔ، لأنّ الناسی لا یلتفت إلی نسیانه فی جمیع الموارد، فیلزم أن یکون التکلیف بما یکون امتثاله دائماً من باب الخطأ فی التطبیق، وهو کما تری ممّا لا یمکن الالتزام به.
وهذا بخلاف الأمر بالأداء والقضاء، فإنّ الأمر بهما قابل لأن یصیر داعیاً ومحرّکاً للإرادهٔ بعنوان الأداء والقضاء، لإمکان الالتفات إلی کون الأمر أداءً أو قضاءً، ویمکن امتثالهما بما لهما من العنوان.
نعم، قد یتّفق الخطأ فی التطبیق فیهما، وأین هذا من التکلیف بما یکون امتثاله دائماً من باب الخطأ فی التطبیق؟ کما فیما نحن فیه، فقیاس المقام بالأمر بالأداء أو القضاء لیس علی ما ینبغی[۲۳۶]، إنتهی کلامه رحمه الله.
ویمکن المناقشهٔ فیه، فلا یرد علی المقرّر ما أورده علیه.
نعم، یرد علیه أنّ المولی لا یحتاج إلی إنشاء تکلیفین مستقلّین: أحدهما
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۵، ص: ۲۳۹
للذاکر والآخر للناسی فیما إذا أراد اختصاص الجزئیّهٔ بحال الذکر، بل یمکن له إنشاء تکلیف واحد لجمیع المکلّفین، وهو أن یقول:

«یا أیّها الناس تجب علیکم الصلاة، وهی مرکّبة من عشرة أجزاء: تکبیرة الإحرام، والحمد، والسورة، و ...» لکنّه حیث یعلم أنّ الناسی یترک السورة أراد فی الواقع أنّ وظیفته هی الصلاة بدون السورة.

والشاهد علی هذا أنّ الناسی یأتی بالمأمور به بداعی الأمر الذی یکون داعیاً للمتذکّر، لأنّه یری نفسه متذکّراً، لا غافلًا، فتکلیفهما تکلیف واحد، وهو بوحدته یکون داعیاً لهما.

وبالجملة: ما وجه الحاجة إلی تکلیف ثانٍ متوجّه إلی الناسی بعد أنّه یری نفسه ذاکراً ویأتی بالمأمور به بداعی الأمر الذی یکون داعیاً للذاکر؟!

کلام صاحب الکفایة رحمه الله فی المقام

ومنها: ما أفاده المحقّق الخراسانی رحمه الله من أنّه یمکن التفکیک بین ناسی الجزء والملتفت إلیه فی الواجب بأن وجّه الخطاب علی نحو یعمّ[۲۳۷] الذاکر والناسی بالخالی عمّا شکّ فی دخله مطلقاً، وقد دلّ دلیل آخر علی دخله فی حقّ الذاکر، أو وجّه إلی الناسی خطاب یخصّه بوجوب الخالی بعنوان آخر عامّ[۲۳۸]

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۵، ص: ۲۴۰

أو خاصّ، لا بعنوان الناسی کی یلزم استحالة إیجاب ذلک علیه بهذا العنوان، لخروجه عنه بتوجیه الخطاب إلیه لا محالة کما توهّم لذلک استحالة تخصیص الجزئیّة أو الشرطیّة بحال الذکر وإیجاب العمل الخالی عن المنسیّ علی الناسی[۲۳۹]، إنتهی کلامه رحمه الله.

أقول: هذا الکلام صحیح فی نفسه، لکن قد عرفت أنّ المولی لا یحتاج إلی خطابین، لإمکان حصول غرضه بتکلیف واحد یکون داعیاً إلی إیجاد المأمور به بالنسبة إلی المتذکّر والناسی کلیهما.

نظریّة المحقّق النائینی رحمه الله فی المقام

وفصّل المحقّق النائینی رحمه الله فی المسألة بین کون النسیان مستوعباً لجمیع الوقت، فتجری البراءة، وبین زواله فی أثنائه، فیجب الإتیان بالمرکّب التامّ، فإنّه قال:

إنّ أقصی ما تقتضیه أصالة البراءة عن الجزء المنسیّ هو رفع الجزئیّة فی حال النسیان فقط، ولا تقتضی رفعها فی تمام الوقت، إلّامع استیعاب النسیان لتمام الوقت، فلو تذکّر المکلّف فی أثناء الوقت بمقدار یمکنه إیجاد الطبیعة بتمام ما لها من الأجزاء، فأصالة البراءة عن الجزء المنسیّ فی حال النسیان لا تقتضی عدم وجوب الفرد التامّ فی حال التذکّر، بل مقتضی إطلاق الأدلّة وجوبه، لأنّ المأمور به هو صرف وجود الطبیعة التامّة الأجزاء والشرائط فی مجموع الوقت، ویکفی فی وجوب ذلک التمکّن من إیجادها کذلک ولو فی جزء من الوقت، ولا یعتبر التمکّن من ذلک فی جمیع آنات الوقت، کما هو الحال فی غیر

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۵، ص: ۲۴۱

الناسی من سائر ذوی الأعذار، فإنّه لا یجوز الاعتداد بالمأتیّ به فی حال العذر مع عدم استیعاب العذر لتمام الوقت.

والحاصل: أنّ رفع الجزئیّة بأدلّة البراءة فی حال النسیان لا یلازم رفعها فی ظرف التذکّر، لأنّ الشکّ فی الأوّل یرجع إلی ثبوت[۲۴۰] الجزئیّة فی حال النسیان، وفی الثانی یرجع إلی سقوط[۲۴۱] التکلیف بالجزء فی حال الذکر، والأوّل مجری البراءة، والثانی مجری الاشتغال.

هذا إذا لم یکن المکلّف ذاکراً فی أوّل الوقت ثمّ عرض له النسیان فی الأثناء، وإلّا فیجری استصحاب التکلیف الثابت علیه فی أوّل الوقت، للشکّ فی سقوطه بسبب النسیان الطارئ الزائل فی الوقت[۲۴۲]، إنتهی موضع الحاجة من کلامه.

نقد ما أفاده المحقّق النائینی رحمه الله فی المسألة

وأنت خبیر بأنّ أوّل كلامه مغایر لآخره، فإنّه تمسّک فی البدایة بالإطلاق وفی النهایة بقاعدة الاشتغال، مع أنّ النزاع إنّما هو فیما إذا لم یکن إطلاق فی البین کما أشرنا إلیه فی أوّل البحث[۲۴۳]، وأمّا إذا کان لدلیل المرکّب أو لدلیل جزئیّة الجزء إطلاق، فهو مسألة اخری سنبحث عنها إن شاء اللّه تعالی[۲۴۴]. فما فرضه المحقّق النائینی رحمه الله خارج عن محلّ النزاع.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۵، ص: ۲۴۲

ثمّ الجمع بین الدلیلین لا یصحّ، لأنّ مجری الاشتغال ما إذا لم یکن دلیل اجتهادی فی البین، فإنّ الاصول لا تجری مع وجود الأمارات، وإن کان الأصل موافقاً لها، فالجمع فی الاستدلال بین التمسّک بالإطلاق وبأصالة الاشتغال لیس ممّا ینبغی.

ومع الغضّ عن خروج ما ذکره عن محلّ النزاع، وعن عدم صحّة الجمع بین الدلیلین یمکن المناقشة فی فقرات من کلامه:

أ- قوله: إنّ أقصی ما تقتضیه أصالة البراءة عن الجزء المنسیّ هو رفع الجزئیّة فی حال النسیان فقط.

فإنّ اختصاص أصالة البراءة بحال النسیان یستلزم کونها لغواً، لأنّ التکلیف بإتیان المنسیّ حال النسیان لا یصحّ قطعاً، وإن لم تجر أصالة البراءة، لأنّ الناسی لا یقدر علی إتیانه ما دام ناسیاً کی یصحّ تکلیفه به، فلا أثر لأصالة البراءة لو قلنا باختصاصها بهذا الحال.

ب- قوله فی مورد الشکّ فی جزئیّة المنسیّ فی ظرف التذکّر: إنّ الشکّ فیها یرجع إلی سقوط التکلیف بالجزء فی حال الذکر، وهو مجری الاشتغال.

وحاصله: أنّ علی المکلّف- بعد زوال النسیان فی أثناء الوقت- إتیان المأمور به التامّ، لأنّ الاشتغال الیقینی یستدعی الفراغ الیقینی.

فإنّه لا یلائم واحداً من المبانی التی نقلناها آنفاً.

أمّا علی مبنی المیرزا الشیرازی رحمه الله فلأنّه قال بعدم التکلیف حال النسیان أصلًا، لا بالتامّ ولا بالناقص، فإذا زال النسیان شککنا فی حدوث التکلیف بالمرکّب التامّ، والشکّ فی حدوث التکلیف مجری البراءهٔ، لا الاشتغال.

وأمّا علی مبنی من نقل نظریّته المحقّق النائینی رحمه الله- وهو بعض تلامذهٔ

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۵، ص: ۲۴۳

الشیخ- فلأنّه قال: إنّ الناسی مکلّف بالناقص الذی أتی به، ولکنّه أخطأ فی التطبیق حیث یری نفسه ذاکراً، فإذا زالت غفلته شکّ فی أنّ تکلیف الذاکر الذی لم یکن متوجّهاً إلیه حتّی الآن هل حدث بالنسبهٔ إلیه أم لا؟ وهذا أیضاً مجری البراءهٔ.

وأمّا علی ما اختاره المحقّق الخراسانی- الذی حسّنه المحقّق النائینی رحمه الله- فلأنّه قال: یمکن أن یوجّه الخطاب علی نحو یعمّ الذاکر والناسی بالخالی عمّا شکّ فی دخله مطلقاً، وقد دلّ دلیل آخر علی دخله فی حقّ الذاکر، فعلی مذهبه أیضاً یکون الغافل مکلّفاً بالناقص ما دام غافلًا، وبعد رفع الغفلهٔ یشکّ فی أنّ تکلیف الذاکر هل یتوجّه إلیه من الآن أم لا؟ وهذا أیضاً مجری البراءهٔ.

وبالجملهٔ: إنّ المبانی الثلاثهٔ مشترکهٔ فی أنّ التکلیف بالتامّ لم یکن متوجّهاً إلی الغافل قبل زوال غفلته، فأین الاشتغال الیقینی بالنسبهٔ إلیه کی یقتضی الفراغ الیقینی؟!

ج- ما ذکره رحمه الله من جریان الاستصحاب إذا کان فی أوّل الوقت ذاکراً ثمّ عرض علیه النسیان حین العمل ثمّ زال نسیانه قبل خروج الوقت.

فإنّ التکلیف بالتامّ وإن کان متوجّهاً إلیه فی أوّل الوقت، إلّاأنّه ارتفع فی ظرف النسیان قطعاً، لعدم القدرهٔ علیه حینئذٍ، فإذا زال نسیانه شکّ فی عوده ثانیاً، فلا مجال للاستصحاب، لأنّ اتّصال زمان الشکّ بزمان الیقین شرط فی جریان الاستصحاب، وهو مفقود فیما نحن فیه، بل یجری استصحاب عدم التکلیف بالتامّ، فإنّه یعلم بعدم کونه مکلّفاً بالتامّ حال النسیان، ویشکّ فیه بعد زوال العذر، فیستصحب العدم.

فتلخّص ممّا ذكرنا أنّ العقل يحكم بالبراءة وقبح العقاب بلا بيان، سواء كان الغفلة مستوعبة لجميع الوقت أو زالت فى أثنائه.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۲۴۴

مقتضى إطلاق الأدلّة فى موارد نسيان الجزء

هـذا إذا لم يكن لنا دليل اجتهادى دالّ على الجزئيّة مطلقاً أو على اختصاصـها بحال الذكر، وبعبارة اخرى: إذا لم تقم حجّة على ركنيّة الجزء المنسىّ أو على عدم ركنيّته.

وأمّا إذا كان لنا دليل اجتهادى مثل الإطلاق فلا مجال لجريان الاصول، وحينئذٍ للمسألة صورتان:

الاولى: أن يكون الإطلاق فى دليل جزئيّة الجزء، كدليل جزئيّة السورة للصلاة.

الثانيـة: أن يكون فى دليل المركّب، كقوله تعالى: «أَقِيمُوا الصَّلَوةَ»[۲۴۵] على فرض كونه فى مقـام البيان من الجهـة المبحوث عنها، لا فى مقام بيان مجرّد تشريع الصلاة بنحو الإجمال.

والقاعدة تقتضى بطلان صلاة الناسى للجزء فى الصورة الاولى وصحّته فى الصورة الثانية.

وذلك لأنّ إطلاق دليل الجزئيّـة يدلّ عليها فى حالتى الذكر والنسـيان، فالمكلّف الناسـى للجزء لم يأت بالمأمور به واقعاً، فلابدّ له بعد زوال غفلته من الإعادة فى الوقت والقضاء خارجه.

بخلاف ما إذا كـان الإطلاق فى دليـل المركّب، إذ لابـدّ فى تقييـده من الاكتفـاء بالقـدر المتيقّن، وهو الإخلال بالسورة عمـداً، وأمّا الإخلال بها نسياناً فيتمسّك فيه بإطلاق الأمر بالمركّب ويحكم بصحّة الصلاة، فلا يجب عليه الإعادة أو القضاء.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۲۴۵

وبالجملة: إذا كان هاهنا إطلاق فلا مجال لجريان الأصل العملى، سواء كان موافقاً للإطلاق أو مخالفاً له.

هـذه قاعـدة كلّيّـة فى باب الصـلاة وغيرها من المركّبات المأمور بها، وأمّا صـغريات هـذه القاعـدة- وهى إطلاق دليل الجزئيّة أو دليل المركّب- فلابدّ فى كلّ باب من النظر إلى دليل تلك الصغريات حتّى يتّضح حالها.

نظريّة المحقّق العراقى رحمه الله حول أدلّة باب الصلاة

وحيث إنّ المحقّق العراقى رحمه الله تعرّض للبحث الصغروى فى خصوص باب الصلاة فلا بأس بالتكلّم حول ما ذكره:

قال رحمه الله بعد بيان القاعدة الكلّيّة:

ولكن دعوى ثبوت الإطلاق لـدليل المركّب ساقطـة عن الاعتبار، لوضوح أنّ مثل هـذه الخطابات[۲۴۶] إنّما كانت مسوقـة لبيان مجرّد تشريع المركّب بنحو الإجمال، لا لبيان ما يعتبر فيه حتّى يكون مرجعاً عند الشكّ فى جزئيّة شىء أو شرطيّته للمركّب.

وأمّا دليل المثبت للجزئيّة فلا يبعد دعوى اقتضائه للركنيّة، لقوّة ظهوره فى الإطلاق والشـمول لحال النسيان، من غير فرق بين أن يكون بلسـان الوضع، كقوله: «لاـ صـلاة إلّابفاتحـة الكتـاب» و «لاـ صـلاة إلّابطهور» وبين أن يكون بلسان الأمر والتكليف، كقوله: «اركع فى الصلاة واسجد فيها» ونحو ذلك من الأوامر المتعلّقة بأجزاء المركّب.

نعم، فى مورد يكون دليل اعتبار الجزء هو الإجماع يمكن تخصيص الجزئيّة

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۲۴۶

المستفادة منه بحال الذكر، لكونه هو المتيقّن من الإجماع على ثبوت الجزئيّة، بخلاف ما لو كان دليل الجزء غير الإجماع، فإنّ إطلاقه مثبت لعموم جزئيّة الجزء لحال النسيان أيضاً.

لا يقال: إنّ ذلك يستقيم إذا كان دليل اعتبار الجزء بلسان الوضع، كقوله:

«لا صلاة إلّابفاتحة الكتاب» وأمّا إذا كان بلسان الأمر والتكليف، كقوله:

«اركع فى الصلاة» فلا يتمّ ذلك، لأنّ الجزئيّة حينئذٍ تتبع الحكم التكليفى، فإذا كان الحكم التكليفى مختصّاً بحكم العقل بحال التذكّر ولا يمكن شموله لحال الغفلة والنسيان فالجزئيّة المستفادة منه تتبعه وتختصّ بحال الذكر أيضاً.

فإنّه يقال: إنّه لو تمّ ذلك فإنّما هو فى فرض ظهور تلك الأوامر المتكفّلة لبيان الأجزاء والشرائط فى المولويّة النفسيّة أو الغيريّة، وإلّا فعلى ما هو التحقيق من ظهورها فى الإرشاد إلى جزئيّة متعلّقاتها للمركّب ودخلها فى الملاكات والمصالح الكائنة فيه، فلا يستقيم ذلك، إذ لا يكون حينئذٍ محذور عقلى أو غيره فى عموم الجزئيّة لحال النسيان.

مع أنّه على فرض ظهورها فى المولويّة ولو[۲۴۷] بدعوى كونها بحسب اللبّ عبارةً عن قطعات ذلك الأمر النفسى المتعلّق بالمركّب غير أنّها صارت مستقلّة فى مقام البيان، نقول: إنّ المنع المزبور عن عموم الجزئيّة لحال النسيان إنّما يتّجه إذا كان الحكم العقلى بقبح تكليف الناسى والغافل فى الارتكاز بمثابة يكون كالقرينة المحتفّة بالكلام، بحيث يمنع عن انعقاد ظهوره فى الإطلاق، وهو

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۲۴۷

فى محلّ المنع، فإنّ الظاهر هو عدم كونه من العقليّات الضروريّة المرتكزة فى أذهان العرف والعقلاء، وأنّه من العقليّات غير الارتكازيّة التى لا ينتقل الذهن إليها إلّابعد الالتفات والتأمّل فى المبادئ التى أوجبت حكم العقل، فيدخل حينئذٍ فى القرائن المنفصلة المانعة عن مجرّد حجّيّة ظهور الكلام، لا عن أصل ظهوره، وعليه يمكن أن يقال: إنّ غاية ما يقتضيه الحكم العقلى المزبور إنّما هو المنع عن حجّيّة ظهور تلك الأوامر فى الإطلاق بالنسبة إلى الحكم التكليفى، وأمّا بالنسبة إلى ظهورها فى الحكم الوضعى- وهو الجزئيّة وإطلاقها لحال النسيان- فحيث لا قرينة على الخلاف من هذه الجهة يؤخذ بظهورها فى ذلك.

وعلى فرض الإغماض عن ذلك أيضاً يمكن التمسّك بإطلاق المادّة لدخل الجزء فى الملاك والمصلحة[۲۴۸] حتّى فى حال النسيان، فلا فرق حينئذٍ فى صحّة التمسّك بإطلاق دليل الجزء لعموم الجزئيّة لحال النسيان بين كونه بلسان الحكم التكليفى أو بلسان الوضع[۲۴۹]، إنتهى موضع الحاجة من كلامه.

نقد ما أفاده المحقّق العراقى رحمه الله فى المسألة

وما ذكره من الأجوبة الثلاثة[۲۵۰] عن الإشكال كلّها منظور فيه:

أمّا الأوّل: فلأنّ الأوامر المولويّة والإرشاديّة تشتركان فى أنّ الموضوع له فيهما هو البعث والتحريك، فإنّ صيغة «افعل» وضعت لهذا المعنى، وأيضاً

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۲۴۸

تشتركان فى أنّهما يستعملان فى نفس هذا المعنى الحقيقى، لا أنّ الأمر المولوى يكون مستعملًا فى المعنى الحقيقى- وهو البعث والتحريك- والإرشادى فى غير هذا المعنى مجازاً، ولذا لا يمكن توجيه الأمر الإرشادى إلى المجنون، كما لا يمكن توجيه الأمر المولوى إليه.

ولكنّ الفرق بينهما أنّ الغرض من صدور الأمر المولوى هو المصالح التى تكون فى المأمور به- على ما هو المشهور بين العدليّة- ولكنّ الغرض من صدور الأمر الإرشادى هو مجرّد الهداية، فإنّ الطبيب إذا قال: «كل هذا الدواء» فهو بعث إلى أكله، ولكن غرضه من هذا البعث هدايته إلى أنّه لو أحبّ زوال المرض فلابدّ له من أكل هذا الدواء.

وبالجملة: لا فرق بين الأمر المولوى والإرشادى فى الموضوع له ولا فى المستعمل فيه، فكلّ ما هو شرط فى الأوّل فهو شرط فى الثانى، فكما لا يمكن توجيه البعث المولوى إلى الناسى لا يمكن توجيه البعث الإرشادى أيضاً إليه.

وأمّا الثانى: فلأنّه لا فرق بين الأحكام العقليّة الضروريّة وغير الضروريّة فى الجهة المبحوث عنها، لأنّ كليهما يمنعان عن انعقاد

الإطلاق- كالقرينة المتّصلة- وإنّما الفرق بينهما فى سرعة الدرك وبطؤه، ولكنّ المدرَك فى كليهما أمر واقعى ثابت حين صدور الكلام من المولى، فهو مقرون بالكلام من حين الصدور وإن لم نتوجّه إليه قبل التأمّل فى مباديه، بخلاف القرينة المنفصلة والمخصّص المنفصل اللفظى، فإنّه لا يكون موجوداً حين صدور العامّ، فالحكم العقلى غير الضرورى أيضاً يمنع عن أصل تحقّق الإطلاق، كالمخصّص المتّصل، ولا يكون بينه وبين الضرورى فرق من هذه الجهة.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۲۴۹

على أنّ كون عدم شمول التكليف للناسى من العقليّات غير الضروريّة مختلف فيه، فإنّ بعضهم قال بكونه من ضروريّات العقل.

سلّمنا أنّ حكم العقل إذا كان غير ضرورى لا يمنع إلّاعن حجّيّة الظهور فى الإطلاق، كالقرينة المنفصلة اللفظيّة، وأغمضنا عن الاختلاف فى كون حكم العقل بقبح تكليف الناسى من العقليّات الضروريّة أو غير الضروريّة، لكنّ الفرق بين عدم حجّيّة إطلاق دليل الجزء بالنسبة إلى الحكم التكليفى وحجّيّته بالنسبة إلى الحكم الوضعى غير تامّ، فإنّه يتمّ لو كان الحكمان فى عرض واحد، ولكنّهما ليسا كذلك، فإنّ الحكم التكليفى مدلول مطابقى لدليل الجزء، والحكم الوضعى- وهو الجزئيّة- مدلول التزامى له تابع للمدلول المطابقى، فقوله: «اركع فى الصلاة» يدلّ بالمطابقة على وجوب الركوع فيها، فإنّ صيغة «افعل» وضعت للبعث والتحريك، ويدلّ بالالتزام والتبع على كون الركوع جزءً لها، فالحكم الوضعى تابع للحكم التكليفى، ولا يعقل ضيق المتبوع وسعة التابع، فكما أنّ الأوّل يختصّ بالذاكر بحكم العقل فلابدّ من أن يكون الثانى أيضاً مختصّاً به.

وأمّا الثالث: فلأنّ الأمر إذا كان متوجّهاً إلى الذاكر فقط فمن أين يستكشف إطلاق المادّة وشمولها للناسى؟ لا طريق لنا إلى إثبات الجزئيّة إلّاالأمر، فإن كان مطلقاً فالجزئيّة أيضاً تكون مطلقة، وإن كان مقيّداً بحال الذكر فالجزئيّة أيضاً تكون مقيّدةً به، فإنّ كون المادّة ذات مصلحة إنّما يستفاد من الأمر المتعلّق بها.

ألا ترى أنّه لو لم يكن قوله تعالى: «أَقِيمُوا الصَّلَوةَ» لم نعلم أنّ إقامة الصلاة ذات مصلحة، وإذا قال: «أقيموا الصلاة بعد زوال الشمس» لا يمكن أن

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۲۵۰

يقال: الأمر بالصلاة وإن كان مقيّداً بما بعد الزوال إلّاأنّا نستكشف منه أنّها ذات مصلحة حتّى قبل الزوال.

فعلى مذهب المشهور من انحلال الأمر العامّ إلى أوامر متعدّدة بعدد المكلّفين لا يمكن الجواب عن الإشكال الذى أورده العراقى رحمه الله على نفسه، ولابدّ من القول بإطلاق دليل الجزئيّة لو كان بلسان الوضع، وعدم إطلاقه لو كان بلسان التكليف.

الحقّ فى المسألة

نعم، بناءً على ما اخترناه تبعاً لسيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «حفظه اللّه تعالى» فى الأوامر العامّة نحو «اركعوا فى الصلاة»- من وحدة الأمر واقعاً أيضاً وعدم انحلاله إلى أوامر متعدّدة بعدد المكلّفين، وهو بوحدته يعمّ جميع المكلّفين حتّى من لا يقدر على الإتيان بالمأمور به، لكنّه معذور فى المخالفة[۲۵۱]- لا فرق بين كون دليل الجزئيّة بلسان الوضع أو بلسان التكليف، فكما أنّ الأوّل ظاهر فى الإطلاق وشموله للناسى، فكذلك الثانى.

فى جريان حديث الرفع عند نسيان الجزء أو الشرط

ثمّ إنّه إذا ثبت الإطلاق فى دليل الجزئيّة وشموله لحال النسيان، فهل يمكن تقييده بفقرة «رفع النسيان» من حديث الرفع، أم لا؟

قال المحقّق النائينى والعراقى «أعلى اللّه مقامهما»: لا يمكن.

والتحقيق هو الإمكان، وقبل البحث فى ذلك لابدّ من ذكر مقدّمات أربع:

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۵، ص: ۲۵۱

الاولی: أنّ الأجزاء فی المرکّب الاعتباری[۲۵۲] الـذی تعلّق به الأمر لا تکون واجبهٔ بالوجوب الغیری، وأیضاً لا یتبعّض الأمر بالمرکّب إلی أبعـاض کی یتعلّق کلّ بعض منه بواحـد من الأجزاء، بل حیث إنّ المرکّب لا یکون إلّا نفس الأجزاء یکون الـداعی إلی کلّ جزء هو الأـمر بـالمرکّب، ولاـ تتوقّف داعویّته إلی بعض الأـجزاء علی داعویّته إلی بعض آخر، فالأمر بالصـلاهٔ مثلًا یکون داعیاً إلی الرکوع والسجود فی عرض واحد.

الثانیهٔ: أنّ التخصـیص والتقیید تصرّف فی الإرادهٔ الجدّیّهٔ من العامّ والمطلق، لا الاستعمالیّهٔ حتّی یستلزم التجوّز، فإذا قال المولی: «أکرم العلمـاء» ثمّ قـال: «لاـ تکرم الفسّـاق من العلمـاء» اسـتعمل العامّ فی العموم الـذی هو معناه الحقیقی، والمخصّـص یـدلّ علی أنّ الإرادهٔ الجدّیّـهٔ تتعلّق بغیر الفسّـاق مـن العلمـاء، کمـا علیه المحقّق الخراسـانی رحمه الله[۲۵۳] وحقّقنـاه فی مبحـث العـامّ والخـاصّ والمطلق والمقیّد[۲۵۴].

ولابـدّ هاهنا من ضمّ نکتهٔ إلیه، وهو أنّ دلیل التقیید تارهًٔ: یکون صادراً لبیان الحکم الأوّلی، کقول المولی: «لا تعتق رقبهٔ کافرهٔ» المقیّد لقوله: «أعتق رقبـهٔ» واخری: لبیان الحکم الثانوی، کـدلیل نفی الحرج الـذی یقیّـد إطلاق دلیل الوضوء مثلًا، وحـدیث الرفع الـذی یقیّد إطلاق دلیل الجزئیّهٔ وشموله لحال النسیان لو قلنا بإمکان تقییده بحدیث الرفع.

والرفع وإن کان إزالـهٔ شـیء ثابت والجزئیّـهٔ لم تکن ثابتـهًٔ واقعاً وجـدّاً فی حالهٔ النسـیان حتّی یتعلّق بها الرفع، لکنّها حیث تکون مرادهًٔ بنحو الإطلاق

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۵، ص: ۲۵۲

وبحسب الاستعمال یصحّ تعلّق الرفع بها فی خصوص حال النسیان، فتختصّ بحال الذکر.

الثالثهٔ: أنّه لا یمکن الأخذ بظاهر قوله: «رفع الخطأ والنسـیان» بلا إشـکال، فإنّا نعلم وجداناً أنّ نفس الخطأ والنسیان لم یرفعا، ولا یمکن أیضاً القول بکون المرفوع آثارهما، کیف وتحریر الرقبهٔ یکون أثراً للقتل الخطأی وسـجدتا السـهو أثراً لنسـیان التشهّد فی الصلاهٔ مثلًا، ولا یمکن رفعهما، لأنّه یستلزم أن یکون الخطأ والنسیان مقتضیاً لثبوت الأثر ومقتضیاً لرفعه، وهو ضروری البطلان.

فلابدّ من الالتزام بأحد أمرین:

أ- أن یکون النسیان بمعنی المنسیّ، والخطأ بمعنی المخطأ، والمنسیّ فیما نحن فیه هو الجزء ورفعه یتحقّق برفع آثاره التی منها الجزئیّهٔ، وهذا المعنی یکون صحیحاً بالنسبهٔ إلی الغرض الذی نحن بصدده.

ولکن یرد علیه أوّلًا: أنّ النسـیان إن کان بمعنی المنسـیّ والخطأ بمعنی المخطأ فلِمَ لم یعبّر عنهما بالموصول، بأن یقال: «ما أخطأوا وما نسوا» کمـا عبّر بهـذا التعبیر فی الفقرات الاخر، وهی «ما اسـتکرهوا علیه وما لا یطیقون وما لا یعلمون وما اضـطرّوا إلیه» مع أنّ المنسـیّ وما نسوا، والمخطأ وما أخطأوا بمعنی واحد، فلابدّ من أن یکون التغییر فی العبارهٔ لجههٔ.

وثانیاً: أنّ کون النسـیان بمعنی المنسیّ وإن کان صـحیحاً بالنسبـهٔ إلی ترک الجزء أو الشـرط نسـیاناً، إلّاأنّه لا یصحّ بالنسبهٔ إلی إتیان المانع کذلک، لأنّ من أتی بالمانع أو القاطع للصـلاهٔ نسی کونه مصلّیاً، فالمنسیّ لو کان مرفوعاً بحدیث الرفع لحکم بکونه غیر مصلٍّ، فیلزم علیه الإعادهٔ، مع أنّ حدیث

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۵، ص: ۲۵۳

الرفع فی مقام الامتنان وإسقاط التکلیف، لا فی مقام إیجاد المشقّهٔ وإثبات التکلیف.

ب- أن یکون المرفوع الشیـء الـذی منشأه النسـیان، فیکون معنی «رفع النسـیان» رفع الشـیء الناشـئ عن النسـیان، ولا محذور فی هذا المعنی، لأنّ الشـیء المسبّب عن النسـیان هو ترک الجزء والشـرط وإتیان المانع، ورفع هذه الامور حکمٌ بأنّ ترک الجزء أو الشرط لا یکون ترکاً لهما، وإتیان المانع لا یکون إتیاناً به إذا کان عن نسیان، فیرفع الحدیث الجزئیّهٔ والشرطیّهٔ والمانعیّهٔ فی حال النسیان.

الرابعة: أنّ النسيان يتعلّق بطبيعة الجزء والشرط، لا بوجودهما، ولا بعدمهما، لعدم كونهما موجودين كى يتعلّق النسيان بوجودهما، ولكون الترك أمراً اختياريّاً متفرّعاً على التوجّه والالتفات، فلا يمكن أن يكون نسيان العدم موجباً للعدم.

إذا عرفت هذه الامور اتّضح لك أنّ تقييد دليل الجزئيّة بالحديث صحيح، فلا يجب إعادة العمل إذا ترك جزئه نسياناً، لأنّ كلّ واحدٍ من أجزاء الصلاة مثلًا- عند نسيان السورة- صدرت بداعى الأمر بالمركّب، إذ قلنا فى المقدّمة الاولى: داعويّة الأمر بالنسبة إلى بعض الأجزاء لا تتوقّف على داعويّته بالنسبة إلى بعض آخر، فإذا نسى السورة لا يكون الأمر بالصلاة داعياً إليها، لكنّه داعٍ إلى سائر الأجزاء، ولا يجب أن يكون دليل التقييد بلسان بيان الحكم الأوّلى، بل قد يكون بلسان الحكم الثانوى كما قلنا فى المقدّمة الثانية، فلا محذور فى تقييد إطلاق دليل الجزئيّة بحديث الرفع.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۲۵۴

نظريّة المحقّق العراقى والنائينى فى المسألة

لكنّ المحقّق النائينى والعراقى «أعلى اللَّه مقامهما» ذهبا إلى عدم صحّة التقييد.

ونحن نذكر ما أفاده المحقّق العراقى رحمه الله فى مقام الاستدلال، لكونه أكمل فى المقام، فنقول:

تشبّث المحقّق العراقى رحمه الله لإثبات مرامه بوجوه:

الأوّل: أنّ المرفوع بالحديث وإن كان هو المنسىّ، ورفعه بمعنى رفع آثاره، إلّا أنّ المنسىّ فيما نحن فيه هو وجود الجزء، وأثر وجوده هو الصحّة، ورفع هذا الأثر يستلزم بطلان عمل الناسى ووجوب الإعادة.

ولا يمكن رفع الجزئيّة بالحديث، لأنّ الجزئيّة من آثار طبيعة السورة لا وجودها[۲۵۵]. هذا حاصل ما أفاده رحمه الله فى الوجه الأوّل.

وجوابه واضح، فإنّا قلنا فى المقدّمة الأخيرة: إنّ النسيان يتعلّق بطبيعة الجزء والشرط لا بوجودهما، واريد برفع الطبيعة رفع الجزئيّة والشرطيّة اللتين هما أثرها.

الثانى: أنّه إن اريد برفع الجزئيّة رفع الجزئيّة أو الشرطيّة عن الجزء والشرط المنسيّين فى مقام الدخل فى الملاك والمصلحة، فلا شبهة فى أنّ هذا الدخل أمر تكوينى غير قابل لأن يتعلّق به الرفع التشريعى، وإن اريد رفعهما بلحاظ انتزاعهما عن التكليف الضمنى المتعلّق بالجزء والتقيّد بالشرط، ففيه: أنّ الرفع فى الحديث يختصّ برفع ما لولاه يكون قابلًا للثبوت تكليفاً أو وضعاً، وعدم شموله للتكاليف المتعلّقة بالمنسىّ فى حال النسيان، لارتفاعها

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۲۵۵

بمحض تحقّق النسيان بملاك استحالة التكليف بما لا يطاق[۲۵۶]. هذا ما ذكره فى الوجه الثانى.

وفيه أوّلًا: أنّه خارج عن محلّ النزاع، فإنّ النزاع إنّما هو فيما إذا كان لدليل الجزئيّة إطلاق وشمول لحال النسيان لولا حديث الرفع.

وثانياً: أنّه مناقض لما تقدّم من قوله بإطلاق دليل الجزئيّة وشموله للناسى، وإن كان بلسان التكليف[۲۵۷].

الثالث: أنّ غاية ما يقتضيه الحديث إنّما هو رفع إبقاء الأمر الفعلى والجزئيّة الفعليّة عن الجزء المنسىّ فى حال النسيان، ولازمه سقوط الأمر الفعلى عن البقيّة أيضاً، لأنّ التكليف ارتباطى، والحديث لا يقتضى كون الناقص المأتىّ به هو المأمور به للناسى، لأنّه لا يتكفّل الوضع، بل يتكفّل الرفع فقط، فمن أين ثبت أنّ الناقص المأتىّ به يكون مأموراً به للناسى حتّى يكون صحيحاً ولا- يجب عليه الإعادة؟![۲۵۸]. هذا حاصل كلامه فى الوجه الثالث.

ويرد عليه أنّ الجمع بين إطلاق دليل الجزئيّة وحديث الرفع- بتقييد الأوّل بالثانى- ينتج اختصاص الجزئيّة بحال الذكر، وهذا يقتضى كون المأمور به فى حقّ الناسى هو بقيّة الأجزاء، فالناقص المأتىّ به يكون مأموراً به له، فلا يجب عليه الإعادة.

هذا تمام الكلام فى ترك الجزء والشرط نسياناً.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۵، ص: ۲۵۷

فی الزیادهٔ العمدیّهٔ والسهویّهٔ

المسألهٔ الثانیهٔ: فی الزیادهٔ العمدیّهٔ والسهویّهٔ

القول فی تصویر الزیادهٔ

وقبل الشروع فی البحث لابدّ من ذکر أمر یبتنی علیه المسألهٔ، وهو أنّه هل یتصوّر تحقّق الزیادهٔ فی المأمور به کما یتصوّر تحقّق النقیصهٔ، أم لا؟

الحقّ أنّه لا- تتصوّر زیادهٔ الجزء أو الشرط بالدقّهٔ العقلیّهٔ، فإنّ کون شیء جزءاً أو شرطاً للمأمور به، ومع ذلک زائداً علیه جمع بین المتنافیین، ولا فرق فی ذلک بین کون الجزء أو الشرط ملحوظاً لا بشرط بالنسبهٔ إلی الزیادهٔ أو بشرط لا.

نعم، تتصوّر زیادهٔ الجزء والشرط عرفاً إذا کانا ملحوظین لا بشرط.

وأمّا النقیصهٔ: فلا إشکال فی إمکان تحقّقها عقلًا وعرفاً، فإنّ الرکوع مثلًا إذا ترک فی الصلاهٔ یحکم العقل بأنّ الصلاهٔ تکون ناقصهٔ لأجل ترک جزئها، کما یحکم به العرف.

کلام المحقّق العراقی رحمه الله فی ذلک

لکنّ المحقّق العراقی رحمه الله قال بإمکان تحقّق الزیادهٔ الحقیقیّهٔ- أی العقلیّهٔ- کالعرفیّهٔ، وقرّبه بذکر مقدّمات ثلاث، حیث قال:

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۵، ص: ۲۵۸

أمّا الکلام فی الجههٔ الاولی[۲۵۹]: فتوضیحه یحتاج إلی تمهید امور:

الأوّل: لا شبههٔ فی أنّه یعتبر فی صدق الزیادهٔ الحقیقیّهٔ فی الشیء أن یکون الزائد من سنخ المزید علیه، وبدونه لا یکاد یصدق عنوان الزیادهٔ الحقیقیّهٔ، ولذا لا یصدق علی الدهن الذی اضیف إلیه مقدار من الدبس أنّه زاد فیه إلّا علی نحو من العنایهٔ.

نعم، الصادق إنّما هو عنوان الزیادهٔ علی ما فی الظرف بعنوان کونه مظروفاً، لا- بعنوان کونه دهناً، فقوام الزیادهٔ الحقیقیّهٔ حینئذٍ فی أجزاء المرکّبات وشرائطها إنّما هو بکون الزائد من سنخ ما اعتبر جزءً أو شرطاً لها، فإذا کان المرکّب بنفسه من العناوین القصدیّهٔ، کالصلاهٔ مثلًا علی ما هو التحقیق من أنّ حقیقتها عبارهٔ عن الأفعال والأذکار الخاصّهٔ الناشئهٔ عن قصد الصلاتیّهٔ، لا أنّها عبارهٔ عن[۲۶۰] مجرّد الأفعال والأذکار والهیئات الخاصّهٔ ولا مجرّدهٔ عن قصد الصلاتیّهٔ، بشهادهٔ عدم حرمتها علی الحائض إذا أتت بها علی الکیفیّهٔ الخاصّهٔ لا بعنوان الصلاتیّهٔ، یحتاج فی صدق عنوان الزیادهٔ فیها إلی قصد عنوان الصلاتیّهٔ بالجزء المأتیّ به أیضاً، وإلّا فمع فرض خلوّه عن قصد الصلاتیّهٔ وعنوان الجزئیّهٔ لها لا یکون المأتیّ به حقیقهً من سنخ الصلاهٔ، فلا یرتبط حینئذٍ بالصلاهٔ حتّی یصدق علیه عنوان الزیادهٔ فی الصلاهٔ، إلّاعلی نحو من العنایهٔ، للمشاکلهٔ الصوریّهٔ.

الثانی: یعتبر أیضاً فی صدق عنوان الزیادهٔ فی الشیء أن یکون المزید فیه مشتملًا علی حدّ مخصوص ولو اعتباراً حتّی یصدق بالإضافهٔ إلیه عنوان

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۵، ص: ۲۵۹

الزیادهٔ وعدمها، کما فی ماء الجبّ أو النهر مثلًا، فإنّه لابدّ فی صدق هذا العنوان من أن یفرض للماء حدّ مخصوص، ککونه بالغاً إلی نقطهٔ کذا ومقدار کذا لیکون الزائد موجباً لانقلاب حدّه الخاصّ إلی حدّ آخر، فیصدق علیه بهذا الاعتبار عنوان الزیادهٔ فیه، وإلّا فبدون ذلک لا- یصدق علیه العنوان المزبور وإن بلغ من الکثرهٔ ما بلغ، وکذلک الأمر فی المرکّبات، ففیها أیضاً لابدّ من اعتبار حدّ

خاصّ فیما اعتبر جزءً لها فی مقام اختراع المرکّب واختراعه[۲۶۱]، لیتحقّق بذلک عنوان الزیادة فی المکتوبة.

الثالث: أنّ أخذ الجزء أو الشرط فی المرکّب فی مقام اعتباره واختراعه یتصوّر علی وجوه ثلاثة:

أحدها: اعتبار کونه جزءً أو شرطاً علی نحو بشرط لا من جهة الزیادة فی مقام الوجود والتحقّق.

وثانیها: اعتبار کونه جزءً علی نحو لا بشرط من طرف الزیادة علی معنی أنّه لو زید علیه لکان الزائد خارجاً عن ماهیّة المرکّب باعتبار عدم تعلّق اللحاظ بالزائد فی مقام اعتباره جزءً للمرکّب، کما لو فرض أنّه اعتبر فی جعل ماهیّة الصلاة الرکوع الواحد لا مقیّداً کونه بشرط عدم الزیادة، ولا طبیعة الرکوع، فإنّ فی مثله یکون الوجود الثانی من الرکوع خارجاً عن حقیقة الصلاة، لعدم تعلّق اللحاظ به فی مقام جعل ماهیّة الصلاة.

الثالثة[۲۶۲]: اعتبار کونه جزءً علی نحو لا ـ بشرط بنحو لو زید علیه لکان الزائد أیضاً من المرکّب وداخلًا فیه، لا خارجاً عنه، کما لو اعتبر فی جعل

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۵، ص: ۲۶۰

ماهیّة الصلاة طبیعة الرکوع فی کلّ رکعة منها الجامعة بین الواحد والمتعدّد، لا الرکوع الواحد، کما فی الصورة الثانیة.

وبعدما عرفت ذلک نقول: إنّه علی الاعتبار الأوّل لا شبهة فی أنّه لا مجال لتصوّر تحقّق الزیادة، فإنّه من جهة اشتراطه بعدم الزیادة فی مقام اعتباره جزءً للمرکّب تکون الزیادة فیه موجبةً للإخلال بقیده، فترجع إلی النقیصة.

وکذلک الأمر علی الاعتبار الثانی، فإنّه وإن لم ترجع الزیادة فیه إلی النقیصة، إلّاأنّ عدم تصوّر الزیادة الحقیقیّة إنّما هو لکان[۲۶۳] عدم کون الزائد من سنخ المزید علیه، فإنّه بعد خروج الوجود الثانی عن دائرة اللحاظ فی مقام جعل ماهیّة الصلاة یستحیل اتّصاف الوجود الثانی بالصلاتیّة، فلا یرتبط حینئذٍ بالصلاة حتّی یصدق علیه عنوان الزیادة ویصدق علی الصلاة أنّها تکون مزیداً فیها، بل یکون ذلک من قبیل ضمّ الدبس إلی الدهن.

وأمّا علی الاعتبار الثالث: فالظاهر أنّه لا قصور فی تصوّر الزیادة الحقیقیّة، فإنّ المدار فی زیادة الشیء فی الشیء علی ما عرفت إنّما هو بکون الزائد من سنخ المزید فیه مع کونه موجباً لقلب حدّه إلی حدّ آخر، ولا ریب فی صدق ذلک وتحقّقه علی هذا الاعتبار، من غیر فرق بین أن یکون الجزء مأخوذاً فی مقام الأمر والطلب بشرط لا، أو علی نحو لا بشرط بالمعنی الأوّل الذی لازمه هو خروج الوجود الثانی عن دائرة المطلوبیّة، أو اللابشرط بالمعنی الثانی الراجع إلی کون المطلوب هو صرف وجود الطبیعی المتحقّق بأوّل وجوده.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۵، ص: ۲۶۱

وذلک علی الأوّلین ظاهر، فإنّ الوجود الثانی من طبیعة الجزء ممّا یصدق علیه عنوان الزیادة بالنسبة إلی ما اعتبر فی المأمور به من تحدید الجزء بالوجود الواحد، حیث إنّه یتعلّق الأمر بالصلاة المشتملة علی رکوع واحد مثلًا یتحدّد طبیعة الصلاة بالقیاس إلی دائرة المأمور به منها بحدّ یکون الوجود الثانی بالقیاس إلی ذلک الحدّ من الزیادة فی الصلاة الموجب لقلب حدّه إلی حدّ آخر، وإن لم یصدق علیه عنوان الزیادة بالنسبة إلی المأمور به بما هو مأمور به[۲۶۴].

غایة ما هناک أنّه علی الأوّل یکون الوجود الثانی من الزیادات المضرّة بالمأمور به من جهة رجوعه إلی الإخلال به من جهة النقیصة، بخلافه علی الثانی، فإنّه لا یکون من الزیادات المبطلة، وإنّما غایته هو کونه لغواً وخارجاً عن دائرة المطلوبیّة.

وکذلک الأمر علی الأخیر، إذ بانطباق صرف الطبیعی علی الوجود الأوّل فی الوجودات المتعاقبة یتحدّد دائرة المرکّب والمأمور به قهراً یجد[۲۶۵] یکون الوجود الثانی بالقیاس إلیه من الزیادة فی المرکّب والمأمور به[۲۶۶]، إنتهی کلامه رحمه الله.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۵، ص: ۲۶۲

نقد کلام المحقّق العراقی فی المقام

ولنا فی مواضع من کلامه نظر، لکن نکتفی بذکر موضعین:

الأوّل: أنّه لا یمکن تصوّر أخذ الجزء والشرط بنحو اللابشرط بالمعنی الأوّل، أعنی اعتبار الرکوع الواحد مثلًا لا مقیّداً کونه بشرط عدم الزیادة ولا طبیعة الرکوع فی جعل ماهیّة الصلاة، لأنّ الوحدة إمّا قید أو لا، فعلی الأوّل یرجع إلی أخذه بشرط لا، وعلی الثانی یرجع إلی اللابشرط بالمعنی الثانی.

الثانی:- وهو الإشکال الأساسی- أنّه لابدّ من تصویر الزیادة فی مقام تعلّق الأمر، لخروج مقام اختراع المرکّب واعتباره عن محلّ النزاع. وهو رحمه الله اعترف بعدم صدق الزیادة علی الرکوع الثانی بالنسبة إلی المأمور به بما هو مأمور به فیما إذا کان الجزء مأخوذاً فی مقام الأمر والطلب بشرط لا، أو علی نحو لا بشرط بالمعنی الأوّل الذی لازمه هو خروج الوجود الثانی عن دائرة المطلوبیّة.

وأمّا إذا کان الجزء مأخوذاً فی مقام تعلّق الأمر لا بشرط بالمعنی الثانی الراجع إلی کون المطلوب هو صرف وجود الطبیعی فهو رحمه الله ذهب إلی صدق عنوان الزیادة علی الوجود الثانی بالنسبة إلی المرکّب والمأمور به کلیهما، بدعوی أنّ انطباق صرف الطبیعی علی الوجود الأوّل فی الوجودات المتعاقبة یوجب تحدّد دائرة المرکّب والمأمور به قهراً بحدّ یکون الوجود الثانی بالقیاس إلیه من الزیادة فی المرکّب والمأمور به.

وهذه الدعوی باطلة عندنا، لأنّ الأمر إذا تعلّق بالصلاة التی أحد أجزائها هو طبیعة الرکوع- الجامعة بین الواحد والمتعدّد- لم یصدق الزیادة فی المأمور به علی الرکوع الثانی، لأنّ جزء المأمور به حینئذٍ هو مجموع الرکوعین،

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۵، ص: ۲۶۳

لا الرکوع الأوّل فقط، إذ الطبیعة تتحقّق حینئذٍ فی ضمن مجموعهما.

نعم، لو اکتفی برکوع واحد لتحقّقت الطبیعة به فقط.

فتحصّل من جمیع ما ذکرناه أنّ الزیادة الحقیقیّة فی الجزء والشرط لا تکون متصوّرة، وإنّما تتصوّر الزیادة العرفیّة فی بعض الموارد، وهو ما إذا کان الجزء والشرط مأخوذین فی المأمور به لا بشرط.

مقتضی الأصل فی الزیادة الحقیقیّة

ولو سلّمنا تحقّق الزیادة الحقیقیّة فی المأمور به وأغمضنا عمّا أوردنا علی المحقّق‌العراقی رحمه الله فهل یقتضی الأصل‌الأوّلی[۲۶۷] بطلان العمل بسبب الزیادة أم‌لا؟

الحقّ هو الثانی؛ لأنّ العقل لا یحکم ببطلان المأتیّ به إلّافیما إذا لم یطابق المأمور به.

وعدم المطابقة یتحقّق فی النقیصة دون الزیادة، لأنّ المصلّی إذا لم یرکع فی صلاته کان المأتیّ به غیر ما هو المأمور به، بخلاف ما إذا رکع رکوعین، فإنّ ما أتی به حینئذٍ هو المأمور به مع زیادة، فلا یکون مغایراً له.

نعم، لو اخذ الرکوع بنحو الماهیّة بشرط لا فی الصلاة لبطلت بإتیان رکوعین، لکنّه خارج عن محلّ النزاع، لرجوعه إلی النقیصة، فإنّه لم یأت بالرکوع الواحد من دون زیادة الذی هو جزء للصلاة، فإنّ الجزء هو الرکوع بشرط لا فرضاً، أی بشرط عدم الزیادة علی الواحد.

والحاصل: أنّ الأصل فی النقیصة هو بطلان العمل، دون الزیادة، لعدم کون الزائد مانعاً، فالعمل المشتمل علی الزیادة یکون صحیحاً.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۵، ص: ۲۶۴

البحث حول الاستصحابات التی ادّعی جریانها فی المقام

ولا نحتاج إلی التمسّک بالاستصحاب لإثبات صحّة العمل، لکن ربما یستدلّ به من وجوه:

الأوّل: استصحاب عدم مانعیّة الزیادة.

وهو من قبیل استصحاب عدم قرشیّة المرأة، وقلنا سابقاً: أحسن التقریبات لجریان هذه الاستصحابات أن نقول: ماهیّة الزیادة قبل وجودها لم تکن مانعة، فبعد وجودها إذا شککنا فی أنّها هل هی مانعة أم لا؟ یستصحب عدم مانعیّتها.

لکن یرد علیه- کما قلنا کراراً- أنّ جریان الاستصحاب مشروط باتّحاد القضیّة المتیقّنة مع المشکوکة، وهاهنا لم تکونا متّحدتین، فإنّ الموضوع فی القضیّة المتیقّنة هو ماهیّة الزیادة التی لا تکون موجودة، وفی المشکوکة ماهیّة الزیادة الموجودة، فأین الاتّحاد؟

وبعبارة اخری: القضیّة المتیقّنة سالبة بانتفاء الموضوع، والمشکوکة سالبة مع وجوده، فإنّ المانعیّة المشکوکة إنّما هی أثر الزیادة الموجودة لو کانت الزیادة مانعة فی الواقع، لا- أثر الماهیّة حتّی مع عدم وجودها، فالاتّحاد بینهما لا یکون إلّاصوریّاً، کاتّحاد قولنا: «لیس زید بقائم» إذا أردنا عدم وجود زید حتّی یکون قائماً مع قولنا: «لیس زید بقائم» إذا أردنا أنّه موجود لکنّه لیس بقائم، والاتّحاد الصوری بین القضیّتین لا یکفی فی جریان الاستصحاب، بل لابدّ من الاتّحاد الحقیقی.

الثانی: استصحاب عدم وقوع المانع فی الصلاة مثلًا.

واورد علیه بأنّه مثبت، فإنّ الأثر الشرعی لا یترتّب علی نفس هذا

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۵، ص: ۲۶۵

المستصحب، بل یترتّب علی کون الصلاة بلا مانع، فلابدّ من واسطة عقلیّة.

لکن یمکن أن یُجاب عنه بأنّا نستصحب نفس کون الصلاة بلا مانع، فإنّها قبل تحقّق الزیادة کانت بلا مانع، فیستصحب.

إن قلت: هذا الاستصحاب مبنیّ علی أن تکون مانعیّة الشیء للصلاة عبارةً عن أخذ عدمه فیها، بحیث یکون المأمور به هو الصلاة المقیّدة بعدمه.

وأمّا لو قلنا بأنّها عبارة عن کون وجوده مضادّاً للصلاة ومانعاً عن تحقّق الصلاة، من دون أن تکون الصلاة مقیّدةً بعدمه- کما أنّ السواد ضدّ البیاض من دون أن یکون البیاض مقیّداً بعدم السواد- فلا مجال لهذا الاستصحاب، لأنّ المأمور به لیس الصلاة المتّصفة بعدم المانع حتّی یستصحب کونها کذلک، بل ذات الصلاة التی لا تجتمع مع المانع، لضدّیّته لها، فلا یمکن استصحاب کون الصلاة بلا مانع، ولا یجری أیضاً استصحاب عدم وقوع المانع فی الصلاة لإثبات وقوعها، لأنّ نفی أحد الضدّین لا یثبت ثبوت الآخر، کما أنّ نفی الحرکة لا یثبت السکون.

قلت: معنی المانعیّة هو الأوّل، أی المانع ما اخذ عدمه فی الصلاة.

توضیح ذلک: أنّ من عدل عن المعنی الأوّل إلی الثانی لم یعدل إلّالأنّه رأی أنّ اعتبار عدم المانع فی الصلاة یکون بمعنی تأثیره فی الغرض منها، کالشرط الوجودی، مع أنّ العدم لا یمکن أن یکون منشأً للأثر أصلًا، وإن کان عدماً مضافاً، کما ثبت فی الفلسفة.

لکنّه منظور فیه، إذ یمکن أن یکون عدم المانع قیداً للصلاة من دون أن یکون مؤثّراً فی الغرض منها، وذلک بأن تکون الصلاة محدودة بحدّ عدم المانع، فیکون عدم الحدث مثلًا قیداً لها یعیّن حدّها من دون أن یکون له أثر.

ولتوضیح ذلک نضرب مثلًا، وهو أنّه لو کان معجون مرکّب من أشیاء

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۵، ص: ۲۶۶

خاصّیة مؤثّراً فی علاج مرض وکان أحد أجزائه مثقالًا من السمّ لا- زائداً، بحیث یکون مثقال واحد منه مؤثّراً فی العلاج، ولولاه لم یعالج المرض، لکن لو زاد علی المثقال لم یؤثّر فی العلاج، بل أثّر فی الهلاک، ففی هذا المثال یکون عدم الزیادة قیداً للمعجون، لکنّه لا أثر له أصلًا، بل یعیّن الحدّ فقط، وإنّما المؤثّر هو المثقال من السمّ.

وفیما نحن فیه أیضاً یکون عدم المانع قیداً محدّداً للصلاة من دون أن یکون منشأً للأثر.

فلا یتوجّه إشکال إلی التفسیر الأوّل للمانع[۲۶۸]، فلا حاجة إلی العدول إلی التفسیر الثانی[۲۶۹] له.

بل لا يصحّ هذا التفسير فى الموانع الاعتباريّة التى نحن بصددها، وإن كان صحيحاً بالنسبة إلى الموانع التكوينيّة.

وذلك لأنّ من شرط الضدّين عدم إمكان اجتماعهما، وهذا الشرط موجود فى المانع والممنوع التكوينيّين، فإنّ الرطوبة مانع تكوينى للإحراق، ولا تجتمع معه، فهما متضادّان، بخلاف المانع والممنوع الاعتباريّين، ضرورة أنّ الصلاة لو كانت نفس هذه الأجزاء التى افتتاحها التكبير واختتامها التسليم من دون أن تتقيّد بعدم الحدث لأمكن أن يجتمع الحدث مع الصلاة ولا يمنع عن تحقّقها.

فلابدّ من تفسير المانعيّة فى مثل باب الصلاة والحدث بتقيّد ماهيّتها بعدمه، بمعنى أنّها محدودة بعدم الحدث من دون أن يكون للعدم تأثير كى يستشكل عليه بامتناع كون العدم مؤثّراً أو متأثّراً.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۲۶۷

والحاصل: أنّه لا إشكال فى جريان استصحاب كون الصلاة بلا مانع إذا شككنا فى أنّ زيادة الجزء أو الشرط تكون مانعةً لها أم لا.

ثمّ إذا شككنا فى كون شىء- كالزيادة- قاطعاً[۲۷۰] للصلاة يجرى فيه كلّما ذكرناه من البحث فى الشكّ فى المانعيّة.

فإنّ القاطع لم يكن معناه أنّ وجوده ضدّ للهيئة الاتّصاليّة من دون أن يكون الهيئة الاتّصاليّة متّصفة بعدمه، لأنّه خلاف الوجدان، فإنّا نجد بقاء الهيئة الاتّصاليّة للصلاة مع الضحك مثلًا، فلابدّ من تفسير القاطع بأنّ عدمه قيد للهيئة الاتّصاليّة، لكن لا بمعنى تأثير العدم، بل بمعنى تحديده لها كما ذكرنا فى المانعيّة.

فإذا شككنا فى قاطعيّة الزيادة فلا إشكال فى جريان استصحاب الهيئة الاتّصاليّة المتّصفة بعدم القاطع، نظير الشكّ فى المانعيّة حذو النعل بالنعل.

الثالث: استصحاب الصحّة التأهّليّة للأجزاء، بمعنى أنّ الأجزاء السابقة قبل وقوع هذه الزيادة التى شكّ فى مانعيّتها كانت مستعدّة للحوق سائر الأجزاء إليها، والأصل بقاء هذا الاستعداد وعدم زواله بوقوع ما شكّ فى مانعيّته.

كلام الشيخ الأنصارى رحمه الله فى المقام

وذهب الشيخ الأعظم رحمه الله فى الرسائل إلى عدم جريان هذا الاستصحاب، فإليك عين كلامه:

ونظير الاستدلال بهذا[۲۷۱] للبطلان فى الضعف الاستدلال للصحّة

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۲۶۸

باستصحابها، بناءً على أنّ العبادة قبل هذه الزيادة كانت صحيحة، والأصل بقائها وعدم عروض البطلان لها.

وفيه: أنّ المستصحب إن كان صحّة مجموع الصلاة فلم يتحقّق بعدُ، وإن كان صحّة الأجزاء السابقة منها فهى غير مجدية، لأنّ صحّة تلك الأجزاء إمّا عبارة عن مطابقتها للأمر المتعلّق بها وإمّا ترتّب الأثر عليها، والمراد بالأثر المترتّب عليها حصول المركّب بها منضمّة مع باقى الأجزاء والشرائط، إذ ليس أثر الجزء المنوط به صحّته إلّاحصول الكلّ به منضمّاً إلى تمام غيره ممّا يعتبر فى الكلّ، ولا يخفى أنّ الصحّة بكلا المعنيين ثابتة للأجزاء السابقة، لأنّها بعد وقوعها مطابقةً للأمر بها لا تنقلب عمّا وقعت عليه، وهى بعدُ على وجه لو انضمّ إليها تمام ما يعتبر فى الكلّ حصل الكلّ، فعدم حصول الكلّ لعدم انضمام تمام ما يعتبر فى الكلّ إلى تلك الأجزاء لا يخلّ بصحّتها، ألا ترى أنّ صحّة الخلّ من حيث كونه جزءً للسكنجبين لا يُراد بها إلّاكونه على صفة لو انضمّ إليه تمام ما يعتبر فى تحقّق السكنجبين لحصل الكلّ، فلو لم ينضمّ إليه تمام ما يعتبر فلم يحصل ذلك الكلّ لم يقدح ذلك فى اتّصاف الخلّ بالصحّة فى مرتبة جزئيّته، فإذا كان عدم حصول الكلّ يقيناً لعدم تمام ما يعتبر فى الكلّ غير قادح فى صحّة الجزء فكيف إذا شكّ فى حصول الكلّ من جهة الشكّ فى انضمام تمام ما يعتبر كما فى ما نحن فيه، فإنّ الشكّ فى صحّة الصلاة بعد تحقّق الزيادة المذكورة من جهة الشكّ فى انضمام تمام ما يعتبر إلى الأجزاء لعدم كون عدم الزيادة شرطاً وعدم انضمامه لكون عدم الزيادة أحد الشرائط المعتبرة ولم يتحقّق فلا يتحقّق الكلّ، ومن المعلوم أنّ هذا الشكّ لا ينافى القطع بصحّة الأجزاء السابقة، فاستصحاب صحّة تلك الأجزاء غير محتاج إليه، لأنّا

نقطع

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۲۶۹

ببقاء صحّتها، لكنّه لا يجدى فى صحّة الصلاة بمعنى استجماعها لما عداها من الأجزاء والشرائط الباقية.

فإن قلت: فعلى ما ذكرت فلا يعرض البطلان للأجزاء السابقة أبداً، بل هى باقية على الصحّة بالمعنى المذكور إلى أبد الدهر وإن وقع بعدها ما وقع من الموانع، مع أنّ من الشائع فى النصوص والفتاوى إطلاق المبطل والناقض على مثل الحدث وغيره من قواطع الصلاة.

قلت: نعم، ولا ضير فى التزام ذلك، ومعنى بطلانها عدم الاعتداد بها فى حصول الكلّ، لعدم التمكّن من ضمّ تمام الباقى إليها، فيجب استئناف الصلاة امتثالًا للأمر[۲۷۲]، إنتهى موضع الحاجة من كلامه.

نقد كلام الشيخ الأنصارى رحمه الله فى المسألة

ويرد عليه أنّه مبنىّ على أنّ المانع يؤثّر فى الأجزاء اللاحقة فقط دون السابقة، أى يمنع قابليّة اتّصال اللاحقة إلى السابقة، مع أنّ الظاهر أنّه كما يمنع قابليّة اتّصال اللاحقة يمنع قابليّة السابقة لاتّصال اللاحقة إليها أيضاً.

لكن مع ذلك لا يجرى هذا الاستصحاب، فإنّ الشكّ فى مانعيّة الزيادة مساوق للشكّ فى وقوع الأجزاء السابقة صحيحاً من أوّل الأمر، فإنّها لو كانت مانعة لم تقع الأجزاء السابقة صحيحة أصلًا.

فإنّا موافقون للشيخ الأعظم فى عدم جريان استصحاب الصحّة التأهّليّة، ولكنّه رحمه الله أنكر القضيّة المشكوكة المعتبرة فى الاستصحاب، ونحن أنكرنا القضيّة المتيقّنة المعتبرة فيه.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۲۷۰

هذا تمام الكلام فيما يقتضيه الأصل العقلى فى الزيادة، وحاصله: أنّها لا تقتضى البطلان.

القول فى الأصل المستفاد من الشرع فى خصوص باب الصلاة

لكن هاهنا عدّة من الأخبار تدلّ على خلافه فى خصوص الصلاة، أشملها ما روى عن أبى بصير قال: قال أبو عبداللَّه عليه السلام: «من زاد فى صلاته فعليه الإعادة»[۲۷۳].

فإنّها تدلّ على كون الزيادة مبطلة للصلاة، خلافاً للقاعدة العقليّة المتقدِّمة.

وبإزائها رواية زرارة عن أبى جعفر عليه السلام قال: «لا تعاد الصلاة إلّامن خمسة:

الطهور، والوقت، والقبلة، والركوع، والسجود»[۲۷۴].

فلابدّ من البحث فى مفاد صحيحة أبى بصير أوّلًا، وفى مفاد صحيحة زرارة ثانياً، وملاحظة النسبة بينهما ثالثاً حتّى يتبيّن الحقّ من بينهما.

البحث الأوّل: فى مفاد حديث «من زاد فى صلاته فعليه الإعادة»

والظاهر أنّ المراد بالزيادة فيه هى الزيادة العرفيّة، فيعمّ محلّ النزاع، لما تقدّم[۲۷۵] من إمكان الزيادة العرفيّة، وإن أنكرنا تصوير الزيادة الحقيقيّة.

نظريّة المحقّق الحائرى رحمه الله فى المراد من الزيادة فى الصلاة

والمحقّق الحائرى اليزدى رحمه الله قال فى كتاب صلاته: لا تتحقّق الزيادة فى

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۵، ص: ۲۷۱

الصلاهٔ إلّابرکعهٔ فما زاد، لأنّ الزیادهٔ لابدّ من أن تکون من سنخ المزید علیه، والأقلّ من الرکعهٔ لا یکون معنوناً بعنوان الصلاهٔ، فلا یکون زیادهٔ فیها، کما إذا قلنا: «زاد اللَّه فی عمرک» تکون الزیادهٔ من سنخ المزید علیه، أی تکون عمراً، کالمزید علیه[۲۷۶].

نقد ما أفاده المحقّق الحائری رحمه الله فی المقام

لکنّه لا یتمّ عندنا، فإنّ الشیء إن کان بسیطاً- کالعمر الذی مثّل به- فلابدّ فی تحقّق الزیادهٔ من أن یکون زیادته من سنخه ومعنونهً بعنوانه، وأمّا إذا کان مرکّباً- کالصلاهٔ- لا یشترط فی تحقّق الزیادهٔ العرفیّهٔ أن تکون معنونهً بعنوانه، بل لو کان من سنخ بعض أجزائه- کثانی الرکوعین فی الصلاهٔ- تتحقّق الزیادهٔ العرفیّهٔ، بل قد تتحقّق بإتیان شیء أجنبیّ، کالتکتّف والتأمین بقصد الصلاتیّهٔ، فکما أنّ الزیادهٔ العرفیّهٔ تتحقّق بإتیان رکعهٔ فما زاد، کذلک تتحقّق بتکرار الجزء أو بإتیان أمر أجنبیّ عن الصلاهٔ.

نعم، لابدّ فی صدق الزیادهٔ من إتیانها بقصد الصلاتیّهٔ.

وأمّا ما ورد فی بعض الأخبار من تعلیل عدم جواز قراءهٔ العزائم فی الصلاهٔ، بأنّ المکلّف لو قرأ هذه السور فلابدّ له من السجود عقیب آیهٔ السجدهٔ، وهو زیادهٔ فی المکتوبهٔ[۲۷۷].

فمحمول علی الزیادهٔ الحکمیّهٔ، أی کما أنّ الزیادهٔ مبطلهٔ للصلاهٔ وموجبهٔ للإعادهٔ، هذه السجدهٔ أیضاً مبطلهٔ لها، وإن لم تصدق علیها الزیادهٔ واقعاً، لعدم قصد الصلاتیّهٔ بها.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۵، ص: ۲۷۲

البحث الثانی: فی مفاد حدیث «لا تعاد»

ویقع النزاع فیه من جهات ثلاث:

فی شمول حدیث «لا تعاد» العامد العالم

الجهة الاولی: أنّ هذا الخبر هل یعمّ العامد العالم أم لا؟

ولابدّ هاهنا من البحث فی مقامین:

الأوّل: مقام الثبوت وإمکان أن یعمّ الحدیث العامد العالم.

الثانی: مقام الإثبات وظهور الحدیث فی الشمول بعد فرض إمکانه.

أمّا المقام الأوّل: فقیل: لا یمکن أن یعمّ الخبر العامد العالم، لأنّ الشارع جعل الجزئیّهٔ لفاتحهٔ الکتاب مثلًا بقوله: «لا صلاهٔ إلّابفاتحهٔ الکتاب» فلو عمّ قوله: «لا تعاد الصلاهٔ إلّامن خمسهٔ» ترک الفاتحهٔ، سواء کان عن غفلهٔ ونسیان أو عن عمدٍ وعلم لکان جعل الجزئیّهٔ لها لغواً.

لکن یدفع إشکال اللغویّهٔ بأنّه یمکن أن تکون الصلاهٔ المشتملهٔ علی الفاتحهٔ ذات مصلحهٔ لازمهٔ الاستیفاء، ولهذه الجهة جعل لها الجزئیّهٔ، وإذا ترکها المکلّف فی صلاته عالماً عامداً یمکن أن یحصل له مصلحهٔ أضعف من المصلحهٔ التی تترتّب علی الصلاهٔ التامّهٔ وأن لا یکون له مجال لتحصیل باقی المصلحهٔ بالإعادهٔ لجههٔ لا نعلمها، فهذا الشخص یستحقّ العقوبهٔ، لأنّه بترکه الفاتحهٔ عمداً ترک المصلحهٔ الملزمهٔ، مع أنّه لا یتمکّن من تدارکها بالإعادهٔ، فإنّ الصلاهٔ الناقصهٔ التی أتی بها مانعهٔ من تدارکها بالإعادهٔ، فلا یرد إشکال علی جعل الجزئیّهٔ للفاتحهٔ مع شمول حدیث «لا تعاد» العامد العالم.

وأمّا المقام الثانی: فالظاهر أنّ الحدیث لا یعمّه وإن کان یمکن عقلًا أن

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۵، ص: ۲۷۳

یعمّه، وذلک لنکتهٔ أفادها سیّدنا الاستاذ البروجردی رحمه الله فی محاضراته الفقهیّهٔ، وأشار إلیها المحقّق الحائری فی صلاته، وهی أنّ ل «الإعادهٔ» خصوصیّهٔ عند العرف بلحاظها لا تشمل العامد إثباتاً ونفیاً، فإنّ مَن أراد إقامهٔ صلاهٔ صحیحهٔ، لکنّه ترک الفاتحهٔ مثلًا لأجل النسیان ونحوه، له أن یسأل عن وجوب الإعادهٔ علیه وعدمه، بخلاف من ترکها عالماً عامداً، فإنّه لا مجال له أن یسأل عن وجوب وعدم وجوب الإعادهٔ علیه، لأنّه لم یقصد الامتثال ولم یرد الإتیان بصلاهٔ صحیحهٔ من أوّل الأمر کی یصحّ هذا السؤال من قبله، فلا تعمّ الإعادهٔ العامد العالم إثباتاً ونفیاً.

البحث حول ما یدخل من حالات المکلّف تحت الحدیث وما یخرج

الجههٔ الثانیهٔ: أنّ للمکلّف حالاتٍ متعدّدهٔ غیر العمد والعلم، لأنّه إمّا ناسٍ وإمّا جاهل، والناسی إمّا ناسی الحکم، کمَن نسی جزئیّهٔ الفاتحهٔ للصلاهٔ أو شرطیّهٔ طهارهٔ الثوب لها، أو ناسی الموضوع، کمَن نسی قراءهٔ الفاتحهٔ أو نجاسهٔ ثوبه، والجاهل إمّا جاهل مرکّب وإمّا جاهل بسیط، وکلّ واحدٍ منهما إمّا جاهل بالحکم أو بالموضوع، والجاهل البسیط تارهً یکون قاصراً، واخری مقصّراً.

فهل یعمّ حدیث «لا تعاد» جمیع هذه الحالات أم لا؟

کلام المحقّق الحائری رحمه الله فی ذلک

قال المحقّق الحائری رحمه الله فی صلاته: کما أنّ الحدیث لا- یعمّ العامد العالم، کذلک لا یعمّ ناسی الحکم والجاهل به مطلقاً والجاهل البسیط بالموضوع، فیختصّ الحدیث بمن نسی الموضوع أو جهل به جهلًا مرکّباً، أی اعتقد أنّه أتی بالجزء

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۵، ص: ۲۷۴

أو الشرط مع أنّه لم یأت به واقعاً.

ثمّ ذکر لإثبات مدّعاه مقدّمتین وأخذ النتیجهٔ المطلوبهٔ له:

المقدّمهٔ الاولی: أنّ حدیث «لا تعاد» ظاهر فی الصحّهٔ الواقعیّهٔ، أی یدلّ علی أنّ الصلاهٔ التامّهٔ لمَن نسی الفاتحهٔ مثلًا هی الصلاهٔ بدونها واقعاً، ولذا ورد فی بعض الأخبار أنّه من نسی الحمد إلی أن یرکع تمّت صلاته[۲۷۸].

المقدّمهٔ الثانیهٔ: أنّ الظاهر من حدیث «لا تعاد» أنّه إنّما یکون مرجعاً عند إتمام الصلاهٔ، وإن أبیت عن ذلک فلابدّ من اختصاصها بصورهٔ لا یمکن تدارک المتروک، کمن نسی القراءهٔ ولم یتذکّر حتّی یرکع، فلا یکون مرجعاً فی أوّل زمن الدخول فی الصلاهٔ.

فلا- یجوز للمکلّف أن یدخل فی الصلاهٔ تارکاً للفاتحهٔ عمداً باستناد هذه الروایهٔ، وکذلک الشاکّ فی الحکم أو الموضوع، لأنّه یستلزم الاستناد إلی الروایهٔ وقت الدخول فی الصلاهٔ، مع أنّا قلنا فی المقدّمهٔ الثانیهٔ: إنّها لا تکون مرجعاً وقت الدخول.

وأمّا خروج من نسی الحکم- أی الجزئیّهٔ أو الشرطیّهٔ- ومن جهل به جهلًا مرکّباً عن تحتها، فلأنّه لو قلنا بدخوله فی الروایهٔ للزم عدم کون الجزء والشرط جزءً وشرطاً بالنسبهٔ إلیه واقعاً، ولزم أن تکون صلاته مشتملهً علی المصلحهٔ التی اشتملت علیها صلاهٔ الذاکر العالم بمقتضی المقدّمهٔ الاولی، وهذا تصویب مجمع علی بطلانه، فإنّ التصویب عبارهٔ عن کون الجهل أو النسیان دخیلًا فی المصلحهٔ الواقعیّهٔ.

فالجاهل البسیط بالحکم لابدّ له من التعلّم، والجاهل البسیط بالموضوع

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۵، ص: ۲۷۵

لابدّ له من الرجوع إلی القواعد المقرّرهٔ للشاکّ، مثلًا لو شکّ فی طهارهٔ ثوبه وقد کان طاهراً فیما سبق استصحب طهارته السابقهٔ.

فظهر أنّ حدیث «لا تعاد» ظاهر فی نسیان الموضوع والجهل المرکّب به فقط[۲۷۹].

هذا حاصل كلامه رحمه الله فى كتاب صلاته.

نقد ما أفاده المحقّق الحائرى رحمه الله فى المقام

لكن يرد عليه أنّا نمنع المقدّمة الاولى، فإنّ قوله فى ذيل الرواية: «القراءة سنّة والتشهّد سنّة والتكبير سنّة ولا ـ ينقض السنّة الفريضة»[۲۸۰] ظاهر فى أنّ وجه عدم الإعادة هو أنّ السنن لا ـ تنقض الفرائض، يعنى أنّ الصلاة الفاقدة للقراءة والتشهّد مع كونها ناقصة مسقطة للأمر، فالحديث لا يدلّ على تماميّة الصلاة الفاقدة للجزء أو الشرط واقعاً، بل يدلّ على تقبّل الصلاة الناقصة مكان الكاملة، فشموله لناسى الحكم والجاهل المركّب به لا يستلزم التصويب.

ولو كان بصدد بيان التماميّة والصحّة الواقعيّة لقال فى مقام التعليل: «إنّ الصلاة الفاقدة للقراءة والتشهّد لا تكون ناقصة، بل تامّة صحيحة واقعاً» بدل قوله: «القراءة سنّة والتشهّد سنّة ولا تنقض السنّة الفريضة».

والظاهر أنّ المراد ب «السنّة» ما ثبت وجوبه بعمل النبىّ صلى الله عليه و آله وب «الفريضة» ما ثبت وجوبه من قبل اللّه تعالى، كما أنّ الركعتين الاوليين فى الصلاة تسمّى

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۲۷۶

فرض اللّه، والأخيرتين تسمّى فرض النبىّ، ولأجل هذا تبطل الصلاة بالشكّ فى الاوليين دون الأخيرتين.

فالرواية تدلّ على أنّ وجوب مثل القراءة والتشهّد ثبت بعمل النبىّ صلى الله عليه و آله ووجوب الخمسة المذكورة فى صدر الرواية ثبت من قبل اللّه تعالى، وإذا كانت الصلاة مشتملة على ما وجب من قبله تعالى لا ينقضها فقدان ما وجب بعمل النبىّ صلى الله عليه و آله، فيكتفى بها وإن كانت ناقصة.

فأين دلالة الرواية على التماميّة والصحّة الواقعيّة التى ادّعاها المحقّق الحائرى رحمه الله فى المقدّمة الاولى؟!

فلا إشكال فى شمول الرواية للجهل والنسيان، سواء تعلّقا بالحكم أو الموضوع.

نعم، الظاهر خروج الجاهل المقصّر عن الرواية، لكن لا لأجل الإجماع على خروجه كما قيل، فإنّه لا إجماع عليه.

بل للجهة التى ذكرناها لإثبات خروج العامد العالم- وإن كانت هذه الجهة فى العامد أوضح من الجاهل المقصّر- وهى أنّ الإعادة لا تشمله عرفاً، لا إثباتاً ولا نفياً، فلا يشمله «لا تعاد الصلاة إلّامن خمسة» لأنّ من أراد الإتيان بصلاة صحيحة، ومع ذلك وقع خلل فى صلاته يمكن توجيه وجوب وعدم وجوب الإعادة إليه، وأمّا مَن شكّ فى جزئيّة الفاتحة مثلًا وأمكن له أن يتعلّم، لكنّه لم يتعلّم ودخل فى الصلاة تاركاً لها لم يرد الإتيان بصلاة صحيحة، فلم يكد يقع المأتىّ به بقصد القربة وداعى امتثال الأمر، فلا يصحّ توجيه الإعادة وعدمها إليه بقولنا: «تجب عليك الإعادة» أو «لا تجب عليك الإعادة».

وقال بعضهم بعدم خروج الجاهل المقصّر، وهو ظاهر كلام سيّدنا الاستاذ

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۲۷۷

الإمام «مدّ ظلّه» فإنّه وسّع فى معنى الرواية بما تعمّ الجاهل المقصّر[۲۸۱].

والحاصل: أنّ الحديث لا ـ يعمّ العالم العامد والجاهل المقصّر، لكن خروج الأوّل عن تحته قطعى وخروج الثانى على الأقوى، وبقيّة الأقسام داخلة فيه.

البحث حول شمول الحديث للزيادة وعدمه

الجهة الثالثة: هل تختصّ الرواية بالنقيصة فى جانب المستثنى والمستثنى منه؟ فيكون معناها «لا تعاد الصلاة من نقيصة شىء إلّانقيصة هذه الأشياء الخمسة» أو تعمّ النقيصة والزيادة فى كليهما؟ فيكون معناها «لا تعاد الصلاة من نقيصة شىء ولا من زيادته إلّانقيصة هذه

الخمسة وزيادتها» أو تختصّ فى ناحية المستثنى بالنقيصة وفى ناحية المستثنى منه تشمل الزيادة أيضاً؟

فيكون معناها «لا تعاد الصلاة من نقيصة شىء ولا من زيادتها إلّانقيصة هذه الخمسة» فزيادة الخمسة تكون داخلةً فى المستثنى منه.

الحقّ هو الثانى، لأنّ العرف يفهم منها الإطلاق فى المستثنى والمستثنى منه كليهما.

نعم، لا يتصوّر تحقّق الزيادة فى الوقت والقبلة، لكنّه لا يوجب الاختصاص بالنقيصة فيما يمكن زيادته[۲۸۲].

إن قلت: لو كانت الزيادة مبطلة لكان لأجل شرطيّة عدمها فى الصلاة، فترجع إلى النقيصة، فإنّ الصلاة تكون ناقصة من جهة عدم تحقّق شرطها، وهو عدم الزيادة، مثلًا من كرّر الركوع فقد نقص من صلاته شيئاً، وهو عدم

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۲۷۸

زيادة الركوع، فالزيادة تكون نقيصةً واقعاً.

قلت: إنّ الزيادة ترجع إلى النقيصة عقلًا لا عرفاً، فإنّ العرف لا يرى الزيادة المعتبر عدمها فى الصلاة نقيصة، بل يراها زيادة، والشاهد على هذا قوله عليه السلام: «مَن زاد فى صلاته فعليه الإعادة»[۲۸۳] فإنّ الزيادة لا توجب الإعادة إلّا إذا كانت الصلاة مشروطة بعدمها، فالإمام عليه السلام عبّر بالزيادة فى هذه الرواية مع أنّها راجعة إلى النقيصة بحسب الدقّة العقليّة، وليس هذا إلّالأجل إطلاق الزيادة عليها فى نظر العرف.

فقوله عليه السلام: «لا تعاد الصلاة إلّامن خمسة» ظاهر عرفاً فى أنّ الزيادة والنقيصة من قبل الامور الخمسة توجبان الإعادة، ومن قبل غيرها لا- توجبان، ولا يلاحظ فيه حكم العقل برجوع الزيادة إلى النقيصة، فإنّ الظهور العرفى هو الملاك فى معنى الروايات لا حكم العقل.

البحث الثالث: فى ملاحظة النسبة بين الحديثين

ولابدّ قبل الشروع فى البحث من تقديم مقدّمتين حتّى يتبيّن حكم الزيادة التى يتعارض الحديثان فيها.

الاولى: أنّ حديث «من زاد فى صلاته فعليه الإعادة» هل يعمّ الزيادة العمديّة أم لا؟

قيل: لا، إذ العامد حيث يلتفت إلى أنّ الركوع الزائد مثلًا لا يكون جزءً للصلاة لا يتمشّى منه قصد الصلاتيّة به، وقد عرفت أنّ قصدها شرط فى صدق الزيادة، فالعامد لا يقدر على الزيادة فى صلاته كى يعمّه الحديث.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۲۷۹

لكن يمكن الجواب عنه بأنّ العامد- مع كونه ملتفتاً إلى عدم جزئيّة الركوع الزائد- يمكن أن يأتى به بقصد الصلاتيّة تشريعاً، والتشريع وإن كان محرّماً، إلّا أنّ حرمته وعدم حرمته مسألة، ووجوب إعادة الصلاة وعدم وجوبها مسألة اخرى يدلّ الحديث عليها.

وكيف كان، نحن نلاحظ النسبة بين حديث «لا- تعاد» وحديث «من زاد» بكلا وجهيه، أى نلاحظ النسبة تارةً: على تقدير شمول حديث «من زاد» الزيادة العمديّة، واخرى: على تقدير عدم شموله لها.

الثانية: أنّ المعارضة تتحقّق بين حديث «من زاد» والمستثنى منه من حديث «لا تعاد» لا المستثنى كما هو ظاهر.

فهل تلاحظ النسبة بين خصوص المستثنى منه بعد ورود الاستثناء عليه وبين حديث «من زاد»؟ بناءً على كون كلّ من المستثنى والمستثنى منه جملة مستقلّة كما هو ظاهر[۲۸۴]، أو تلاحظ النسبة بين حديث «من زاد» ومجموع حديث «لا- تعاد»؟ بناءً على كون المستثنى والمستثنى منه جملة واحدة ولها ظهور واحد، بأن تكون الجملة الاستثنائيّة بمنزلة قضيّة لها موضوع واحد ومحمولان متواليان، أو بمنزلة قضيّة مردّدة المحمول[۲۸۵].

فلابدّ من ملاحظة النسبة بين الحديثين على كلّ واحد من التقديرين فيهما، فنقول:

صور المسألة بملاحظة المقدّمتين السابقتين أربع:

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۵، ص: ۲۸۰

الاولی: أن تلاحظ النسبهٔ بین خصوص المستثنی منه من حدیث «لا تعاد» بعد ورود الاستثناء علیه، وبین حدیث «من زاد» بناءً علی أن یعمّ الزیادهٔ العمدیّهٔ.

فالنسبهٔ بینهما فی هذه الصورهٔ عموم من وجه، لتصادقهما علی زیادهٔ غیر الرکن سهواً، ومادّهٔ افتراق حدیث «من زاد» هی الزیادهٔ العمدیّهٔ وزیادهٔ الرکن أیضاً ولو سهواً، ومادّهٔ افتراق حدیث «لا تعاد» هی نقیصهٔ غیر الرکن سهواً.

الثانیهٔ: هی الصورهٔ الاولی، لکن بناءً علی أن یختصّ حدیث «من زاد» بالزیادهٔ السهویّهٔ.

والنسبهٔ فی هذه الصورهٔ أیضاً عموم من وجه، لکن مادّهٔ افتراق حدیث «من زاد» تختصّ بزیادهٔ الرکن سهواً.

الثالثهٔ: أن یکون حدیث «لا تعاد» بمنزلهٔ جملهٔ واحدهٔ وتلاحظ النسبهٔ بین مجموعه وبین حدیث «من زاد» علی أن یعمّ الزیادهٔ العمدیّهٔ.

والنسبهٔ بینهما فی هذه الصورهٔ أیضاً عموم من وجه، لتصادقهما علی الزیادهٔ السهویّهٔ، سواء کان رکناً أم لا[۲۸۶]، ومادّهٔ افتراق حدیث «من زاد» هی الزیادهٔ العمدیّهٔ، ومادّهٔ افتراق حدیث «لا تعاد» هی النقیصهٔ السهویّهٔ.

الرابعهٔ: هی الصورهٔ الثالثهٔ، لکن بناءً علی أن یختصّ حدیث «من زاد» بالزیادهٔ السهویّهٔ.

والنسبهٔ فی هذه الصورهٔ عموم وخصوص مطلق، لکون حدیث «من زاد» أخصّ من حدیث «لا تعاد» وهو ظاهر، فیخصّصه ویرتفع التعارض من

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۵، ص: ۲۸۱

بینهما، وإن کان نتیجهٔ التخصیص بعیدهٔ علی الذهن، لأنّ بطلان الصلاهٔ بسبب زیادهٔ غیر الرکن- کالفاتحهٔ- سهواً وعدم بطلانها بسبب نقیصته کذلک- کما هو مقتضی التخصیص- عکس القاعدهٔ العقلیّهٔ التی تقتضی البطلان بالنقیصهٔ وعدم البطلان بالزیادهٔ، کما تقدّم[۲۸۷].

إنّما الإشکال فی الصور الثلاثهٔ التی تکون النسبهٔ فیها عموماً من وجه، فإنّ الحدیثین یتعارضان فی مادّهٔ اجتماعهما، وهی زیادهٔ غیر الرکن سهواً، لأنّ حدیث «من زاد» یدلّ علی کونها مبطلهٔ وموجبهٔ للإعادهٔ، وحدیث «لا تعاد» یدلّ علی عدم کونها مبطلهٔ، فکیف التوفیق؟

أقول: إن کان أحدهما أقوی دلالهً من الآخر، کان هو المرجع فی مادّهٔ الاجتماع، وإلّا فلابدّ من الرجوع إلی الأدلّهٔ الاخری.

کلام الشیخ الأنصاری رحمه الله فی المقام

ذهب الشیخ الأعظم رحمه الله إلی أقوائیّهٔ حدیث «لا تعاد» وحکومته علی روایهٔ «من زاد» حیث قال:

والظاهر حکومهٔ قوله: «لا تعاد» علی أخبار الزیادهٔ، لأنّها کأدلّهٔ سائر ما یخلّ فعله أو ترکه بالصلاهٔ، کالحدث والتکلّم وترک الفاتحهٔ، وقوله: «لا تعاد» یفید أنّ الإخلال بما دلّ الدلیل علی عدم جواز الإخلال به إذا وقع سهواً لا یوجب الإعادهٔ وإن کان من حقّه أن یوجبها[۲۸۸]، إنتهی کلامه.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۵، ص: ۲۸۲

کلام المحقّق الحائری نقداً علی الشیخ الأعظم الأنصاری رحمهما الله

وأورد علیه المحقّق الحائری رحمه الله إشکالًا، ولابدّ من ذکر مقدّمهٔ لإیضاح مراده. وهی أنّ ضابطهٔ الحکومهٔ أن یتصرّف أحد الدلیلین بلسانه- أی بمدلوله المطابقی- فی الدلیل الآخر، إمّا فی موضوعه أو محموله أو سلسلهٔ عللهأو سلسلهٔ معالیله، ولابدّ من أن یکون التصرّف بالتضییق أو التوسعهٔ، هذا إجمال ضابطهٔ الحکومهٔ، وللتفصیل محلّ آخر.

قال المحقّق الحائرى رحمه الله ردّاً على كلام الشيخ الأعظم: إنّ حديث «لا تعاد» ينفى نفس ما يثبته حديث «من زاد»[۲۸۹] وبالعكس، فكأنّه قيل فى دليل: «يجب الإعادة على من زاد فى صلاته غير الركن سهواً» وفى دليل آخر: «لا يجب الإعادة على من زاد فى صلاته غير الركن سهواً» فالموضوع والمحمول فى كلا الحديثين واحد، فهما متعارضان من دون أن يكون أحدهما حاكماً على الآخر، ولو صحّت الحكومة فى مثل هذا لأمكن أن يدّعى العكس، وهو حكومة حديث «من زاد» على حديث «لا تعاد».

وأمّا حكومة حديث «لا تعاد» على أدلّة ما يخلّ فعله أو تركه بالصلاة، كالحدث والتكلّم وترك الفاتحة، فلأنّه يتصرّف بلسانه فى معلولاتها، فإنّها تدلّ على النهى عن التكلّم والحدث وترك الفاتحة فى الصلاة، أو[۲۹۰] تدلّ على بطلان الصلاة بمثل هذه الامور، ولا ريب فى أنّ وجوب الإعادة معلول لهذه الأدلّة، لأنّه لازم للنهى عن تلك الامور فى الصلاة، أو بطلان الصلاة بها، وحديث «لا تعاد» يتصرّف فى هذا المعلول ويضيّق دائرته.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۲۸۳

فلا يجوز قياس حديث «من زاد» على أدلّة ما يخلّ فعله أو تركه بالصلاة[۲۹۱].

هذا حاصل ما أورده المحقّق الحائرى رحمه الله على الشيخ الأعظم الأنصارى، وهو صحيح متين.

كلام الإمام الخمينى

«مدّ ظلّه»

فى المسألة

ويمكن تقديم حديث «لا تعاد» على رواية «من زاد» بطريق آخر سلكه سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه».

وهو أنّ دلالة الأوّل على مادّة الاجتماع أقوى من دلالة الثانى عليها بوجهين:

أ- أنّ حديث «لا تعاد» مشتمل على الاستثناء، بخلاف حديث «من زاد» ولا ريب فى أنّ ظهور الجملة الاستثنائية على ما بقى تحت المستثنى منه أقوى من ظهور الجملة الفاقدة للاستثناء، لأنّه مشتمل على الحصر الموجب لقوّة الدلالة.

ب- أنّه مشتمل على ذكر العلّة، وهى قوله عليه السلام: «القراءة سنّة والتشهّد سنّة ولا تنقض السنّة الفريضة» بخلاف حديث «من زاد» وهو موجب لقوّة دلالة حديث «لا تعاد» لأنّ شمول حديث «من زاد» لمادّة الاجتماع يوجب التقييد فى علّة حديث «لا تعاد» والعلّة لا تصلح لأن تقيّد[۲۹۲].

هذا حاصل كلام سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «حفظه اللّه تعالى» وهو دقيق متين.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۲۸۴

والحاصل: أنّا وافقنا الشيخ الأعظم رحمه الله فى تقديم حديث «لا تعاد» على رواية «من زاد» فى مادّة الاجتماع، لكن خالفناه فى الطريق الذى سلكه لإثبات هذا المدّعى.[۲۹۳]

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة ؛ ج‌۵ ؛ ص۲۸۴

م، هاهنا إشكال، وهو أنّه لو قدّم حديث «لا تعاد» على حديث «من زاد» فى مادّة الاجتماع لاختصّ حديث «من زاد» بالزيادة العمديّة، وهى قليلة جدّاً، وصدور الحديث لأجل هذه الموارد القليلة بعيد، فلابدّ من القول بشموله لمادّة الاجتماع.

إلّا أن يقال: لا نسلّم قلّة الزيادة العمديّة، فإنّ المتشرّعة كثيراً ما يزيدون فى صلاتهم عمداً.

أو يقال: إنّ صدق الزيادة يتوقّف على تحقّق ركعة، فما زاد، لأنّ الزيادة لا تصدق على شىء إلّاإذا كان ذلك الشىء من سنخ المزيد

علیه ومعنوناً بعنوانه، کما قال به المحقّق الحائری رحمه الله فی کتاب صلاته.

لکن قد عرفت[۲۹۴] الإشکال فیه أوّلًا، وتتغیّر حینئذٍ النسبهٔ بین الحدیثین بحیث لا یبقی مجال لما ذکرناه من المباحث بتلک المثابهٔ التی ذکرناها ثانیاً.

کلام المحقّق النائینی رحمه الله فی معنی الزیادهٔ

وینبغی هاهنا من ذکر مقالهٔ المحقّق النائینی رحمه الله فی معنی الزیادهٔ ختاماً لهذا البحث.

قال رحمه الله: تکملهٔ:

لا إشکال فی عدم تحقّق معنی الزیادهٔ بفعل ما لا یکون من سنخ أجزاء

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۵، ص: ۲۸۵

المرکّب قولًا وفعلًا، کحرکهٔ الید فی الصلاهٔ إذا لم یأت بها بقصد الجزئیّهٔ.

وأمّا لو قصد بها الجزئیّهٔ- سواء کان للجهل بالحکم أو للتشریع- ففی بطلان الصلاهٔ وعدمه وجهان: أقواهما البطلان، لصدق الزیادهٔ علی ذلک، فیندرج فیما تقدّم من أدلّهٔ الزیادهٔ.

فما فی بعض الکلمات: من أنّ الزیادهٔ التشریعیّهٔ لا تقتضی البطلان واضح الفساد، لصدق الزیادهٔ علی الزیادهٔ التشریعیّهٔ، فیعمّها قوله علیه السلام: «من زاد فی المکتوبهٔ[۲۹۵] فعلیه الإعادهٔ».

هذا إذا لم یقصد الامتثال بمجموع الزائد والمزید فیه، وإلّا فلا إشکال فی البطلان، لعدم قصد امتثال الأمر.

هذا إذا لم تکن الزیادهٔ من سنخ الأجزاء.

وإن کانت من سنخها، فإن کانت من سنخ الأقوال- کالقراءهٔ والتسبیح- فیعتبر فی صدق الزیادهٔ علیها قصد الجزئیّهٔ بها، وإلّا کان ذلک من الذکر والقرآن الغیر المبطل.

وإن کان من سنخ الأفعال- کالقیام والسجود- فالظاهر أنّه لا یعتبر فی صدق الزیادهٔ علیها قصد الجزئیّهٔ، فإنّ السجود الثالث یکون زیادهٔ فی العدد المعتبر من السجود فی الصلاهٔ فی کلّ رکعهٔ، ولو لم یقصد بالسجود الثالث الجزئیّهٔ.

نعم، لا یبعد عدم صدق الزیادهٔ مع قصد الخلاف، کما إذا قصد بالسجود الثالث سجدهٔ العزیمهٔ أو سجدهٔ الشکر، فإنّه لا یقال: إنّ المکلّف زاد فی صلاته

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۵، ص: ۲۸۶

سجدهٔ الشکر، بل یُقال: إنّه سجد سجدهٔ الشکر أو العزیمهٔ فی أثناء صلاته.

هذا، ولکن یظهر من التعلیل الوارد فی بعض الأخبار الناهیهٔ عن قراءهٔ العزیمهٔ فی الصلاهٔ، من أنّ «السجود زیادهٔ فی المکتوبهٔ»[۲۹۶]، أنّه لا یعتبر فی صدق الزیادهٔ عدم قصد الخلاف، بل الإتیان بمطلق ما کان من سنخ أفعال الصلاهٔ یکون زیادهٔ فی المکتوبهٔ، فیکون المنهیّ عنه فی باب الزیادهٔ معنی أعمّ من الزیادهٔ العرفیّهٔ.

ولکن یمکن أن یقال: إنّ المقدار الذی یستفاد من التعلیل هو صدق الزیادهٔ علی الفعل الذی لا یکون له حافظ وحدهٔ ولم یکن بنفسه من العناوین المستقلّهٔ، وأمّا إذا کان المأتیّ به فی أثناء الصلاهٔ من العناوین المستقلّهٔ بنفسه- کما إذا أتی المکلّف بصلاهٔ اخری فی أثناء صلاهٔ الظهر- فالظاهر أنّه لا یندرج فی التعلیل، لأنّ السجود والرکوع المأتیّ بهما لصلاهٔ اخری لا دخل لهما بصلاهٔ الظهر ولا یصدق علی ذلک أنّه زیادهٔ فی صلاهٔ الظهر.

ویؤیّد ذلک، بل یدلّ علیه ما ورد فی بعض الأخبار: من أنّه لو ضاق وقت صلاهٔ الآیات وخاف المکلّف أنّه لو أخّرها إلی أن یفرغ من الصلاهٔ الیومیّهٔ یفوت وقتها صلّی الآیات فی أثناء صلاهٔ الیومیّهٔ، ولا یجب علیه استئنافها بعد الفراغ من صلاهٔ الآیات، بل یبنی علیها

ويتمّها، وليس ذلك إلّامن جهة عدم كون ذلك زيادة فى الصلاة اليوميّة.

وحينئذٍ يمكن التعدّى عن مورد النصّ إلى عكس المسألة، وهو ما إذا تضيّق وقت صلاة اليوميّة فى أثناء صلاة الآيات، فيمكن أن يقال: إنّه يأتى باليوميّة فى أثناء صلاة الآيات ولا تبطل بذلك، فإنّ بطلان صلاة الآيات إمّا

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۲۸۷

أن يكون لأجل الزيادة، وإمّا لأجل فوات الموالاة، أمّا الزيادة: فالمفروض عدم صدقها على ما كان له عنوان مستقلّ، وأمّا فوات الموالاة: فلا ضير فيه إذا كان لأجل تحصيل واجب أهمّ.

وعلى هذا يبتنى جواز الإتيان بسجدتى السهو من صلاة فى أثناء صلاة اخرى إذا سها المكلّف عنهما فى محلّهما وتذكّر بعدما شرع فى صلاة اخرى، بناءً على وجوب سجود السهو فوراً[۲۹۷]، إنتهى كلامه رحمه الله.

نقد ما أفاده المحقّق النائينى رحمه الله حول الزيادة

ويرد عليه أوّلًا: أنّ القول بتحقّق الزيادة بسجدة العزيمة وأمثالها وعدم تحقّقها بإتيان صلاة كاملة لا دليل عليه، لأنّه لو استند فى ذلك إلى شهادة العرف فصدق الزيادة على الصلاة الكاملة المشتملة على أربع سجدات، فأكثر، أولى عند العرف من صدقها على سجدة واحدة، كسجدة العزيمة، وإن استند فيه إلى التعليل الوارد فى الرواية، فهو يدلّ على أنّ سجدة العزيمة زيادة فى المكتوبة إذا وقعت فى أثنائها، ولكنّه لا يدلّ على أنّ الصلاة الكاملة ليست بزيادة فيها إذا وقعت فى أثنائها.

فلا دليل على التفصيل بين سجدة العزيمة ونحوها وبين الصلاة الكاملة بصدق الزيادة على الاولى وعدم صدقها على الثانية أصلًا، لا من العرف، ولا من الرواية.

وثانياً: أنّ القول بكون الصلاة الكاملة من العناوين المستقلّة، بخلاف سجدة العزيمة ونحوها لا يتمّ، لأنّ لكلّ واحد من السجدات عنواناً مستقلّاً، يقال:

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۲۸۸

سجدة العزيمة، سجدة الشكر، سجدة السهو، وسجدة الصلاة، فلا فرق بين الصلاة الكاملة والسجدة الواحدة، فكما أنّ الاولى تكون ذات عنوان مستقلّ، فكذلك الثانية.

سلّمنا الفرق بينهما، لكنّ الفرق بين سجدة العزيمة وسجدتى السهو بأنّ الاولى لا تكون من العناوين المستقلّة والثانية تكون منها جزاف ظاهر، لأنّ كون الاولى سجدة واحدة والثانية سجدتين مع التشهّد والتسليم لا يكون فارقاً من هذه الجهة، بل إمّا أن تكون كلتاهما من العناوين المستقلّة أو لا تكونان منها.

والشاهد على هذا أنّه يجب تأخير سجدتى السهو إلى آخر الصلاة مع أنّ سببهما تحقّق فى أثنائها، فلو لم يكن إتيانهما فى الأثناء مبطلًا للصلاة لجاز إتيانهما عقيب سببهما، فيعلم من هذا أنّه لا فرق بين سجدة العزيمة وسجدتى السهو من جهة بطلان الصلاة بهما إذا أتى بهما فى أثنائها.

فاتّضح أنّ كلتيهما من العناوين المستقلّة، ومع ذلك توجبان بطلان الصلاة إذا وقعتا فى أثنائها.

وما ذكره فى آخر كلامه تأييداً له: من جواز الإتيان بسجدتى السهو من صلاة فى أثناء صلاة اخرى بعيد فى النظر، وتفصيل البحث فى الفقه، فإنّ المسألة فقهيّة.

وأمّا ما ذكره من الرواية تأييداً لما ذهب إليه، فإنّه رحمه الله أخطأ فى نقله، لأنّ الرواية[۲۹۸] صدرت فى عكس المسألة، وهو ما إذا اشتغل بصلاة الآيات وضاق

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۲۸۹

وقت الیومیّة فی الأثناء، فیدلّ الروایة علی لزوم قطع صلاة الآیات والإتیان بالیومیّة، ثمّ الرجوع إلی صلاة الآیات وإتمامها من حیث کان قطعها، ولا یجوز التعدّی من مورد الروایة إلی عکسه، إذ یمکن أن یکون للمورد خصوصیّة، وهی عدم بطلان صلاة الآیات بفوات الموالاة إذا کان لأجل تحصیل واجب أهمّ، ولا ریب فی کون الصلاة الیومیّة أهمّ منها، فما ذکره من الروایة تأییداً لمذهبه لا یتمّ، لأنّه أخطأ فی نقله أوّلًا، ولا یجوز التعدّی عن مورده إلی العکس ثانیاً.

هذا تمام الکلام فی مسألة الزیادة.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۵، ص: ۲۹۱

فی حکم الاضطرار إلی ترک أحد القیود

المسألة الثالثة: فی حکم الاضطرار إلی ترک أحد القیود

اشارة

إذا ثبت جزئیّة شیء أو شرطیّته للمأمور به فی الجملة ولم یعلم أنّه جزء أو شرط له مطلقاً، فیسقط التکلیف رأساً بالعجز عنه، لعدم القدرة حینئذٍ علی المأمور به، أو فی خصوص حال التمکّن، فلا یسقط، بل یجب علیه الإتیان بسائر الأجزاء والشرائط، فما مقتضی القواعد فی المسألة؟

وهذا البحث یجری فی الموانع والقواطع أیضاً، لأنّ عدم المانع أو القاطع یکون قیداً للمأمور به کما أنّ الجزء والشرط قید له، فقد یشکّ فی أنّ مانعیّة شیء أو قاطعیّته مطلقة أو مختصّة بحال التمکّن من ترکه، فعلی تقدیر کونه مانعاً أو قاطعاً مطلقاً یسقط التکلیف بالمأمور به لو عجز المکلّف عن ترکه، وعلی تقدیر کونه مانعاً أو قاطعاً فی خصوص حال التمکّن لا یسقط.

تحریر محلّ النزاع

اعلم أنّه لا إشکال فی لزوم الإتیان بالمرکّب المتعذّر قیده إذا کان لدلیله إطلاق دون دلیل اعتبار القید، کما أنّه لا إشکال فی عدم لزوم الإتیان به إذا کان لدلیل اعتبار القید إطلاق دون دلیله، فلا یعمّ النزاع لهاتین الصورتین.

ولو کان کلاهما فاقدین للإطلاق فهو داخل فی محلّ النزاع.

وأمّا لو کان لکلیهما إطلاق فلابدّ من ملاحظة لسان الدلیلین، فقد یکون

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۵، ص: ۲۹۲

لسان دلیل اعتبار القید هو حکومته علی دلیل المأمور به، مثل أن یکون دلیل وجوب الصلاة قوله تعالی: «أَقِیمُوا الصَّلَاةَ»[۲۹۹] ودلیل جزئیّة الفاتحة ما روی عن النبیّ صلی الله علیه و آله: «لا صلاة إلّابفاتحة الکتاب»[۳۰۰] فإنّه نظیر جملة «لا شکّ لکثیر الشکّ»[۳۰۱] الحاکمة علی أدلّة أحکام الشکوک، وقد یکون لسان دلیل المأمور به هو حکومته علی دلیل اعتبار القید، کما لو کان دلیل وجوب الصلاة: «لا تترک الصلاة بحال» ودلیل جزئیّة الفاتحة: «اقرأ فاتحة الکتاب فی الصلاة» وقد لا یکون فی البین حکومة أصلًا.

فهذه الصورة الأخیرة داخلة فی محلّ النزاع، لانتفاء الحکومة وتحقّق التعارض، دون الصورتین الاولیین، لأنّ إطلاق الدلیل الحاکم- سواء کان دلیل اعتبار القید أو دلیل المأمور به- مقدّم علی إطلاق الدلیل المحکوم فی هاتین الصورتین، فیرفع التعارض من بین الدلیلین.

کلام المحقّق النائینی رحمه الله فی المقام

لکنّ المحقّق النائینی رحمه الله قال بحکومهٔ إطلاق دلیل القید علی إطلاق دلیل المأمور به فی جمیع الموارد، فإنّه قال:

فإن کان لدلیل القید إطلاق لصورهٔ التمکّن منه وعدمه، فلا إشکال فی اقتضاء الإطلاق ثبوت القیدیّهٔ حتّی فی صورهٔ تعذّر القید، ویلزمه سقوط الأمر بالمقیّد عند تعذّره، فلا یجب فعل المقیّد خالیاً عن القید، إلّاأن یثبت

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۵، ص: ۲۹۳

وجوبه بأمر آخر، من أصل أو قاعدهٔ، وهذا من غیر فرق بین أن یکون للأمر المتعلّق بالمقیّد إطلاق أو لم یکن، فإنّ إطلاق دلیل القید حاکم علی إطلاق دلیل المقیّد، کحکومهٔ إطلاق القرینهٔ علی ذیها[۳۰۲]، إنتهی موضع الحاجهٔ من کلامه.

ویرد علیه أوّلًا: أنّ تقدیم إطلاق القرینهٔ علی إطلاق ذیها لیس من باب الحکومهٔ، بل من جههٔ تقدیم الأظهر علی الظاهر، فإنّ ظهور «یرمی» فی الرجل الشجاع أکثر من ظهور «أسد» فی الحیوان المفترس إذا قلنا: «رأیت أسداً یرمی».

وثانیاً: أنّک قد عرفت أنّ ضابطهٔ الحکومهٔ قد تقتضی حکومهٔ إطلاق دلیل المقیّد علی إطلاق دلیل القید، کما إذا کان دلیل المقیّد مثل «لا تترک الصلاهٔ بحال» ودلیل القید مثل «اقرأ فاتحهٔ الکتاب فی الصلاهٔ»، وقد لا یکون فی البین حکومهٔ أصلًا، فکیف یمکن الالتزام بحکومهٔ إطلاق دلیل القید علی إطلاق دلیل المقیّد فی جمیع الموارد؟!

ما أفاده الوحید البهبهانی رحمه الله فی المسألهٔ

وللمحقّق الوحید البهبهانی رحمه الله هاهنا تفصیل، وهو أنّ القید إن کان مستفاداً من مثل «لا صلاهٔ إلّابفاتحهٔ الکتاب» و «لا صلاهٔ إلّابطهور»[۳۰۳] سقط الأمر بالمقیّد عند تعذّر القید، وإن کان مستفاداً من مثل «اسجد فی الصلاهٔ» و «لا تلبس الحریر فی الصلاهٔ» لم یسقط الأمر بالمقیّد عند تعذّر القید[۳۰۴].

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۵، ص: ۲۹۴

قال سیّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه»: کلام الوحید البهبهانی موافق لما ذکرناه[۳۰۵].

نقد کلام الوحید البهبهانی من قبل المحقّق النائینی رحمهما الله

ووجّه المحقّق النائینی کلام الوحید البهبهانی رحمهما الله بوجه آخر، ثمّ استشکل علیه بأمرین، فإنّه قال:

إنّ مقتضی إطلاق دلیل القید سقوط الأمر بالمقیّد عند تعذّر القید مطلقاً، من غیر فرق بین القیود المستفادهٔ من مثل قوله: «لا صلاهٔ إلّابفاتحهٔ الکتاب» و «لا صلاهٔ إلّابطهور» وبین القیود المستفادهٔ من مثل قوله: «اسجد فی الصلاهٔ» أو «لا تلبس الحریر فیها» وأمثال ذلک من الأوامر والنواهی الغیریّهٔ.

وقد نسب التفصیل بین ذلک إلی الوحید البهبهانی قدس سره فذهب إلی سقوط الأمر بالمقیّد عند تعذّر القید فی الأوّل دون الثانی.

ویمکن توجیهه بأنّ الأمر الغیری المتعلّق بالجزء أو الشرط مقصور بصورهٔ التمکّن من ذلک الجزء أو الشرط، لاشتراط کلّ خطاب بالقدرهٔ علی متعلّقه، فلابدّ من سقوط الأمر بالقید عند عدم التمکّن منه ویبقی الأمر بالباقی الفاقد للقید علی حاله، کما إذا لم یرد أمر بالقید من أوّل الأمر.

وهذا بخلاف القیدیّهٔ المستفادهٔ من مثل قوله: «لا صلاهٔ إلّابفاتحهٔ الکتاب» ونحوه، فإنّه لم یتعلّق أمر بالفاتحهٔ والطهور حتّی یشترط فیه القدرهٔ علیهما، بل إنّما افید قیدیّهٔ الطهور والفاتحهٔ بلسان الوضع لا التکلیف، فإنّ معنی قوله: «لا صلاهٔ إلّابفاتحهٔ الکتاب» هو أنّه لا تصحّ الصلاهٔ إلّابالفاتحهٔ، ولازم ذلک

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۵، ص: ۲۹۵

سقوط الأمر بالصلاهٔ عند تعذّر الفاتحهٔ، لعدم تمکّن المکلّف من إیجاد الصلاهٔ الصحیحهٔ عند عدم تمکّنه من الفاتحهٔ أو الطهور، هذا

غاية ما يمكن أن يوجّه به كلام الوحيد رحمه الله من التفصيل بين القيود.

ولا- يخفى ما فيه، فإنّ القدرة إنّما تعتبر فى متعلّقات التكاليف النفسيّة لكونها طلباً مولويّاً وبعثاً فعليّاً نحو المتعلّق، والعقل يستقلّ بقبح تكليف العاجز، بل لو فرض عدم استقلال العقل بذلك وقلنا بمقالة الأشاعرة: من جواز التكليف بما لا يطاق، كان نفس الخطاب يقتضى القدرة على متعلّقه فى التكاليف النفسيّة، لأنّ التكليف النفسى يكون تحريكاً وبعثاً لإرادة المكلّف نحو أحد طرفى المقدور: من الفعل أو الترك، فكلّ خطاب يتضمّن البعث والتحريك يتضمّن القدرة لا محالة.

وهذا بخلاف الخطابات الغيريّة المتعلّقة بالأجزاء والشرائط، فإنّه يمكن أن يقال: إنّ مفادها ليس إلّاالإرشاد وبيان دخل متعلّق الخطاب الغيرى فى متعلّق الخطاب النفسى- كما هو الشأن فى الخطابات الغيريّة فى باب الوضع والأسباب والمسبّبات- حيث إنّ مفادها ليس إلّاالإرشاد إلى دخل المتعلّق فى حصول المسبّب، ففى الحقيقة الخطابات الغيريّة فى باب التكاليف وفى باب الوضع تكون بمنزلة الأخبار، من دون أن يكون فيها بعث وتحريك للإرادة حتّى تقتضى القدرة على المتعلّق.

ثمّ إنّه لو سلّم الفرق بين الخطابات الغيريّة فى باب متعلّقات التكاليف وفى باب الوضعيّات وأنّها فى التكاليف تتضمّن البعث والتحريك، فلا- إشكال فى أنّه ليس فى آحاد الخطابات الغيريّة ملاك البعث المولوى، وإلّا خرجت عن كونها غيريّة، بل ملاك البعث المولوى قائم بالمجموع، فالقدرة إنّما تعتبر أيضاً

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۲۹۶

فى المجموع لا فى الآحاد، وتعذّر البعض يوجب سلب القدرة عن المجموع، ولازم ذلك سقوط الأمر من المجموع، لا من خصوص ذلك البعض، لأنّ تعذّر البعض يقتضى تعذّر استيفاء الملاك القائم بالمجموع، فلا فرق بين القيديّة المستفادة من مثل قوله عليه السلام: «لا صلاة إلّابفاتحة الكتاب» والقيديّة المستفادة من الأمر أو النهى الغيرى[۳۰۶]، إنتهى كلامه.

نقد ما أفاده المحقّق النائينى حول كلام الوحيد البهبهانى رحمهما الله

وما ذكره من توجيه كلام الوحيد ضعيف، والحقّ ما ذكره سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «حفظه اللَّه» من كون كلام الوحيد موافقاً لما اخترناه.

ولو سلّم ما ذكره من التوجيه فلا يرد عليه ما أورده من الإشكالين، لإمكان الجواب عنهما.

أمّا الإشكال الأوّل: فلأنّه لا فرق بين الأوامر النفسيّة والغيريّة فى اقتضائها القدرة على متعلّقاتها، فإنّ الأمر وضع للبعث والتحريك، واستعمل فى هذا المعنى، سواء كان نفسيّاً أو غيريّاً، مولويّاً أو إرشاديّاً، فالأمر وإن كان غيريّاً إرشاديّاً يقتضى القدرة على متعلّقه، ألا ترى أنّ الطبيب لو أمر المريض باستعمال دواء مع علمه بعدم قدرة المريض على استعماله كان قبيحاً عند العقل والعقلاء، مع أنّ أمر الطبيب إرشادى بلا ريب؟

ومن هنا يظهر الجواب عن الإشكال الثانى، فإنّ آحاد الأوامر الغيريّة إذا وضعت للبعث والتحريك واستعملت فيه فلابدّ من القدرة على متعلّقاتها، لأنّ كلّ أمر يقتضى القدرة على متعلّقه.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۲۹۷

فتلخّص من جميع ما ذكرناه أنّ محلّ النزاع موضعان:

أحدهما: أن يكون دليل القيد والمقيّد فاقدين للإطلاق.

ثانيهما: أن يكون لكليهما إطلاق من دون أن يكون أحد الإطلاقين حاكماً على الآخر. فى حكم العقل عند الاضطرار إلى ترك أحد القيود

بيان الحقّ فى المسألة

إذا عرفت هذا فاعلم أنّه يقع الكلام فى مقامين:

أحدهما: فى مقتضى الأصل العقلى والقاعدة الأوّليّة.

وثانيهما: فى مقتضى القواعد الاخر.

أمّا المقام الأوّل: فنقول فيه: إذا عجز المكلّف عن القيد فهل تجرى البراءة العقليّة مطلقاً، أو لا تجرى مطلقاً، أو تجرى فى بعض الصور دون بعض آخر؟

فيه وجوه.

ولا إشكال فى جريانها إذا كان عاجزاً قبل البلوغ، كما إذا كان أخرس، لم يقدر على قراءة الفاتحة قبل البلوغ، وكان الفاتحة بعنوان القراءة جزءً للصلاة، لأنّه يشكّ فى توجّه التكليف بالصلاة إليه، وهذه شبهة بدويّة حكميّة، نظير الشكّ فى حرمة شرب التتن.

وكذا لا إشكال فى جريانها إذا كان عجزه مستوعباً لجميع الوقت، كما إذا صار عاجزاً عن قراءة الفاتحة أوّل الزوال واستدام إلى آخر النهار، ولا يضرّ بجريان البراءة أنّه كان قادراً أمس وسيصير قادراً غداً، لأنّ لكلّ يوم تكليفاً مستقلّاً لا يرتبط بعضها بالبعض.

إنّما الإشكال فيما إذا صار عاجزاً فى أثناء الوقت، والظاهر جريان البراءة فى هذه الصورة أيضاً وإن كان أخفى بالنسبة إلى الصورتين الاوليين.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۲۹۸

وذلك لأنّه إذا عرض عليه العجز شكّ فى توجّه التكليف بالصلاة الفاقدة للقيد المتعذّر فيه، وهو مجرى قاعدة قبح العقاب بلا بيان.

إن قلت: لا يجرى البراءة إلّافى موارد الشكّ فى التكليف، والتكليف هاهنا صار مشكوكاً بعد أن كان معلوماً، فلا يكون مجرى البراءة.

قلت: التكليف المعلوم مغاير للمشكوك، لأنّ المعلوم هو التكليف بالصلاة المشتملة على عشرة أجزاء مثلًا، وهو لم يصر مشكوكاً، بل معلوم بعد العجز أيضاً، والشاهد على هذا أنّا لو سألنا العاجز عن تكليفه على فرض قدرته لأجاب بأنّى حينئذٍ كنت مكلّفاً بالصلاة المشتملة على عشرة أجزاء، والمشكوك هو التكليف بالصلاة المشتملة على تسعة أجزاء، وهو لم يكن معلوماً، بل مشكوك حين القدرة أيضاً، والشاهد على هذا أنّا لو سألنا القادر عن تكليفه على فرض عجزه لأجاب بأنّى أشكّ فى أنّى مكلّف حينئذٍ بالصلاة الفاقدة للجزء المتعذّر فيه أم لا؟

فالتكليفان متغايران، والعلم بذاك التكليف لا يقدح فى جريان البراءة فى هذا التكليف المشكوك.

لا- يقال: لا- فرق بين ما نحن فيه وبين الشكّ فى القدرة، لاشتراكهما فى الشكّ فى ثبوت التكليف، مع أنّ الأكابر يقولون بالاحتياط عقلًا فى الشكّ فى القدرة، بأن ينبعث نحو العمل، فإن تبيّن أنّه قادر أتمّه، وإن تبيّن أنّه عاجز تركه من حين ظهور العجز، فيجب الاحتياط فى المقام أيضاً.

فإنّه يقال: ليس الشكّ فى القدرة شكّاً فى ثبوت التكليف، بل فى سقوطه، لأنّ القدرة- على ما هو التحقيق عندنا- لا تكون شرطاً للتكليف كى يستلزم الشكّ فيها الشكّ فيه لأجل استلزام الشكّ فى الشرط الشكّ فى المشروط، بل التكليف يعمّ القادر والعاجز، ولكنّ عدم القدرة عذر عقلى لمخالفته، فالشاكّ فى

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۲۹۹

القدرة يعلم بتوجّه التكليف إليه، ويشكّ فى ثبوت العذر على المخالفة، فيجب عليه الاحتياط.

بخلاف المقام، فإنّ العاجز عن القيد يشكّ فى أصل توجّه التكليف بسائر الأجزاء والشرائط إليه، فقياسه بالشكّ فى القدرة مع الفارق.

نعم، لو قلنا بكون القدرة شرطاً للتكليف- كما عليه المشهور- لكان القياس فى محلّه، لكنّا لا نقول به، وقولهم بلزوم الاحتياط دليل على صحّة ما اخترناه، لأنّ القدرة لو كانت شرطاً للتكليف لكان مجرى البراءة، لا الاحتياط، لاستلزام الشكّ فى الشرط الشكّ فى

المشروط.

إن قلت: لا ـ فرق بين المقام وبين ما إذا اضطرّ إلى ارتكاب بعض الأطراف من المعلوم إجمالًا، حيث يجب فيه الاجتناب عن الطرف الآخر، لحكم العقل بحرمة المخالفة القطعيّة عند عدم إمكان الموافقة القطعيّة، فليكن المقام أيضاً مثله، لأنّه كما لا يوجب الاضطرار إلى ارتكاب بعض الأطراف في المعلوم إجمالًا جواز ارتكاب سائر الأطراف، لا يوجب العجز عن بعض القيود فيما نحن فيه أيضاً جواز ترك ما تمكّن منه.

قلت: الفرق بين المقامين أنّ للعقل حكمين منجّزين عقيب العلم الإجمالي:

أحدهما: وجوب الموافقة القطعيّة. ثانيهما: حرمة المخالفة القطعيّة، والاضطرار إلى بعض الأطراف يرفع الحكم الأوّل فقط، لمخالفته إيّاه، وأمّا الحكم الثاني فلا يكون الاضطرار مخالفاً له، فلا يجوّز المخالفة القطعيّة.

هذا في باب الاضطرار إلى بعض أطراف العلم الإجمالي.

وأمّا فيما نحن فيه فالعاجز يكون عالماً تفصيلًا بأنّ التكليف بالصلاة المشتملة على عشرة أجزاء توجّه إليه أوّل الوقت، ولكنّه ارتفع من حين العجز قطعاً، ويكون شاكّاً في أنّ التكليف بالصلاة المشتملة على تسعة أجزاء

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۳۰۰

هل توجّه إليه أم لا؟ فلا يجوز قياس المقام بباب الاضطرار إلى بعض أطراف العلم الإجمالي، لأنّه مع الفارق.

فتلخّص من جميع ما ذكرناه: أنّه لا فرق في جريان البراءة العقليّة بين كونه عاجزاً عن القيد من قبل البلوغ وبين صيرورته عاجزاً بعده، سواء كان مستوعباً لجميع الوقت أو عرض عليه في الأثناء.

هذا تمام الكلام في المقام الأوّل، أعني الحكم العقلي في المسألة.

وأمّا المقام الثاني:- أعني القواعد الشرعيّة- ففيه ثلاثة مباحث:

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۳۰۱

في مقتضى البرائة الشرعيّة عند الاضطرار إلى ترك أحد القيود

البحث الأوّل: في البراءة الشرعيّة

نظريّة صاحب الكفاية رحمه الله فيها

ذهب المحقّق الخراساني رحمه الله في الكفاية إلى عدم جريانها، لأنّ حديث الرفع ورد في مقام الامتنان، فيختصّ بما يوجب نفي التكليف، لا ـ إثباته، مع أنّه لو عمّ المقام ورفع الجزئيّة المشكوكة حال العجز لأوجب إثبات التكليف، وهو لزوم الإتيان بالباقي[۳۰۷].

هذا حاصل كلامه رحمه الله.

نقد ما أفاده المحقّق الخراساني رحمه الله

واورد عليه بأنّ للبحث حيثيّتين: إحداهما: جزئيّة الجزء المتعذّر فيه للعاجز، والثانية: لزوم الإتيان ببقيّة الأجزاء.

والتمسّك بحديث الرفع في الحيثيّة الثانية وإن لم يمكن، لكونه خلاف الامتنان، إلّاأنّه لا مانع من التمسّك به في الحيثيّة الاولى، فنحكم بمقتضاه أنّ الجزء المتعذّر فيه ليس جزءً للعاجز ولا يجب عليه إتيانه، من دون أن نحكم بلزوم إتيان الباقي.

أقول: إنّ الحديث مشتمل على فقرتين مرتبطتين بالمقام:

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۳۰۲

إحداهما: قوله صلی الله علیه و آله: «ما لا یطیقون»، والثانیة: قوله صلی الله علیه و آله: «ما لا یعلمون».

فبالاولی نحکم بعدم وجوب الجزء المتعذّر فیه علی العاجز، وبالثانیة نحکم بعدم وجوب إتیان الباقی علیه.

فلا إشکال فی جریان البراءة الشرعیّة بهذا التقریر فی المقام.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج‌۵، ص: ۳۰۳

فی مقتضی الاستصحاب عند الاضطرار إلی ترک أحد القیود

البحث الثانی: فی الاستصحاب

وهو یقرّر بوجوه فیما إذا عرض علیه العجز فی أثناء الوقت:

تقریب جریان استصحاب الکلّی فی المسألة

الأوّل: استصحاب وجوب باقی الأجزاء علی نحو القسم الثالث من استصحاب الکلّی علی أحد وجهین:

أ- أنّ الباقی کان واجباً علیه بالوجوب الغیری قطعاً، لأنّ کلّ جزء من أجزاء المأمور به واجب غیری، وإذا صار عاجزاً عن الفاتحة مثلًا ارتفع الوجوب الغیری عن الباقی قطعاً، ولکن یحتمل حدوث الوجوب النفسی له مقارناً لارتفاع الغیری، فیستصحب الجامع، وهو وجوبه الکلّی من غیر خصوصیّة الغیریّة والنفسیّة.

ب- أنّ الباقی کان واجباً علیه بالوجوب النفسی الضمنی قطعاً، لأنّ الأمر المتعلّق بالمرکّب یتبعّض ویتجزّی بعدد أجزاء المرکّب ویتعلّق کلّ جزء من الأمر بجزء من المرکّب، فلقوله تعالی: «أَقِیمُوا الصَّلَاةَ»[۳۰۸] أبعاض یتعلّق بعضها بالرکوع، وبعضها بالسجود، وبعضها بفاتحة الکتاب، وهکذا، وإذا صار

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج‌۵، ص: ۳۰۴

عاجزاً عن الفاتحة ارتفع الوجوب النفسی الضمنی عن الباقی قطعاً، ولکن یحتمل حدوث الوجوب النفسی الاستقلالی له مقارناً لارتفاع الضمنی، فیستصحب الجامع، وهو وجوبه الکلّی من غیر خصوصیّة کونه ضمنیّاً أو استقلالیّاً.

نقد جریان استصحاب الکلّی فی المقام

ویرد علیه أوّلًا: أنّ الأوّل مبنیّ علی کون الأجزاء واجبة بالوجوب الغیری، والثانی مبنیّ علی کونها واجبة بالوجوب الضمنی، مع أنّا لا نقول بواحدٍ منهما، بل قلنا فی أوائل مبحث الأقلّ والأکثر[۳۰۹]: یکون الداعی إلی إتیان الأجزاء نفس الأمر بالمرکّب، لا بعضه، ولا أمراً غیریّاً متولّداً منه، لأنّ المغایرة بین المرکّب وأجزائه لا یکون إلّابالإجمال والتفصیل، فلا یکون غیرها حقیقةً.

وثانیاً: أنّه یشترط فی جریان الاستصحاب أن یکون المستصحب حکماً شرعیّاً أو موضوعاً ذا أثر شرعی، والجامع بین الوجوبین لا یکون موضوعاً لأثر شرعی کما هو واضح، ولا هو حکم شرعی مجعول، لأنّ المجعول إنّما هو کلّ واحد من الوجوبین، وأمّا الجامع بین الوجوب النفسی والغیری أو الضمنی والاستقلالی فهو أمر انتزاعی غیر مجعول أصلًا، بل إذا حکم الشارع بوجوب الصلاة ووجوب الصوم فلا یکون الجامع بینهما مجعولًا مع أنّهما نفسیّان استقلالیّان، فضلًا عمّا إذا کانا متغایرین فی النفسیّة والغیریّة، أو الضمنیّة والاستقلالیّة.

بل لا یمکن جعل الجامع بینهما إذا کان الدلیل علیهما معنی حرفیّاً، مثل

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج‌۵، ص: ۳۰۵

«صلّ» و «صم» علی ما هو التحقیق من وضع الهیئات للمعنی الحرفی، فإنّ الوضع فی الحروف عامّ والموضوع له خاصّ، علی ما

اخترناه- خلافاً للمحقّق الخراسانی رحمه الله[۳۱۰]- فإذا کان الموضوع له فی صیغة الأمر خاصّاً فلا یمکن جعل الجامع بین الوجوبین المستفادین من الأمرین، لأنّ خصوصیّة هذا الوجوب غیر خصوصیّة ذاک الوجوب.

نعم، إن کان الدلیل علیهما معنیً اسمیّاً أمکن جعل الجامع بینهما ثبوتاً، ولکنّه لم یقع فی الشرع إثباتاً.

وبالجملة: المستصحب لا یکون حکماً شرعیّاً، ولا موضوعاً ذا أثر شرعی، فلا یجری هذا الاستصحاب.

وثالثاً: أنّه لابدّ فی الاستصحاب من اتّحاد القضیّة المتیقّنة مع المشکوکة فی غیر الزمان، مع أنّهما متغایرتان فی المقام، لأنّ المتیقّن إنّما هو وجوبات متعدّدة، لأنّ کلّ جزء من أجزاء الباقی کان متّصفاً بالوجوب الغیری أو الضمنی، والمشکوک هو وجوب واحد متعلّق بتمام الباقی، فالاستصحاب بهذا التقریر لا یجری فی المقام.

توجیه جریان استصحاب الوجوب النفسی فی المقام

الثانی: استصحاب الوجوب النفسی الشخصی الذی تعلّق بالصلاة التامّة وتوجّه إلی المکلّف قبل عجزه یقیناً، فإنّ الصلاة الفاقدة للجزء المتعذّر فیه وإن کانت مغایرة عقلًا للصلاة التامّة، إلّاأنّها لا تکون مغایرةً لها عرفاً، فإذا شککنا فی وجوب الصلاة الفاقدة للفاتحة علی من صار عاجزاً عنها فی أثناء

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۵، ص: ۳۰۶

الوقت نستصحب الوجوب النفسی الاستقلالی المتعلّق بالصلاة التامّة ونحکم باتّصاف الفاقدة أیضاً بهذا الوجوب، لما قلنا من اتّحادهما عرفاً.

وهذا مثل ما إذا کان ماء الحوض کرّاً، ثمّ نقص، فشککنا فی بقاء کرّیّته، ومثل ما إذا وجب إکرام زید ثمّ قطع بعض أعضائه، فشککنا فی بقاء وجوبه، فلا شکّ فی جریان الاستصحاب فی هذین الموردین، ولا یکون هذا إلّالأجل مسامحة العرف، فإنّه یری اتّحاد الماء السابق المعلوم کرّیّته مع الماء الباقی منه المشکوک کرّیّته، وأیضاً یری اتّحاد زید الکامل أعضائه مع زید المقطوع بعض أعضائه، فکذلک المقام.

نقد جریان استصحاب الوجوب النفسی فی المسألة

وفیه أوّلًا: أنّ العناوین الشخصیّة- مثل زید وهذا الماء- لا تتغیّر عرفاً بسبب الزیادة والنقیصة، ولذا تقول: «کنت طفلًا، فصرت شابّاً» فتری نفسک قبل الشباب وبعده واحداً، وإن تغیّرت تغیّراً فاحشاً، والسرّ فی ذلک أنّ ملاک البقاء فی الموجودات الخارجیّة هو بقاء الشخصیّة والهذیّة، وهو حاصل عند العرف بزیادة وصف أو ارتفاعه، بخلاف العناوین الکلّیّة، فإنّ الکلّی الواجد لقید مغایر للفاقد له حتّی فی نظر العرف، ألا- تری أنّ الإنسان العالم یکون مغایراً للإنسان غیر العالم عنده؟ فلا یجری استصحاب الحکم المتعلّق بالإنسان العالم لإثباته لغیره، وما نحن فیه من هذا القبیل، لأنّ الصلاة عنوان کلّی، فالصلاة الواجدة لفاتحة الکتاب مباینة للصلاة الفاقدة لها حتّی عند العقلاء، فلا یجوز استصحاب الوجوب المتعلّق بالاولی لإثباته للثانیة، لعدم اتّحاد القضیّة المتیقّنة مع المشکوکة، فقیاس المقام باستصحاب الکرّیّة ووجوب إکرام زید قیاس مع الفارق.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۵، ص: ۳۰۷

وثانیاً: أنّ ما یقال فی الاستصحاب من أنّ تبدّل بعض الحالات لا یوجب تغیّر الموضوع، إنّما یکون فیما إذا تعلّق حکم بعنوان وشکّ فی کونه واسطة فی الثبوت أو فی العروض.

وإن شئت قلت: شکّ فی أنّ العنوان دخیل فی الحکم حدوثاً وبقاءً أو حدوثاً فقط[۳۱۱]، فیستصحب مع زوال العنوان، وأمّا إذا علم أنّ العنوان دخیل فی الحکم ویکون جزءً للموضوع، فلا معنی لجریان الاستصحاب.

وما نحن فیه من قبیل الثانی، فإنّا نعلم أنّ الأمر متعلّق بالمرکّب بما له من الأجزاء، فمع انتفاء جزء منه ینتفی الحکم المتعلّق بالمرکّب بالضرورة، فلا معنی للشکّ فی بقاء شخص الحکم.

ولا یمکن أن یقال: إنّ وجود الجزء المفقود وعدمه سواء لدی العرف، فإنّه نظیر الحالات المتبادلة، نظیر استصحاب الکرّیّة فیما نقص منه مقدار فشکّ فی بقائه علی الکرّیّة، وذلک لأنّ الجزء بالنسبة إلی المرکّب- بعد تسلیم کونه جزءً- لا یکون إلّامقوّماً، لا من قبیل الحالات، وقیاسه باستصحاب الکرّیّة مع الفارق، لأنّ دخالة المقدار المفقود فی الکرّیّة مشکوک فیها، لاحتمال کون

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۵، ص: ۳۰۸

الکرّ هو البقیّة، فیکون المقدار الناقص کالحجر فی جنب الإنسان، وأمّا جزء المرکّب فدخالته فی تعلّق الحکم به معلومة، کما أنّ فقدان المرکّب بفقدان بعض الأجزاء کذلک، کما أنّ رفع الحکم برفع موضوعه کذلک، فلا مجال لدعوی الشکّ فی المقام.

فتحصّل ممّا ذکرنا: أنّه لا مجال لاستصحاب الحکم الشخصی من باب المسامحة العرفیّة فی الموضوع.

تقریر جریان استصحاب الوجوب الانبساطی فی المقام

الثالث: استصحاب الوجوب النفسی الانبساطی.

توضیح ذلک: أنّ الأمر المتعلّق بالمرکّب ینبسط علی جمیع أجزاء المرکّب، فیتعلّق کلّ جزء منه بجزء من أجزائه، فیصیر واجباً بالوجوب الانبساطی، فنحن نعلم أنّ کلّ جزء من الأجزاء الباقیة کان واجباً بالوجوب الانبساطی، وبعد تعذّر الفاتحة وارتفاع اتّصافها بالوجوب الانبساطی نشکّ فی بقاء اتّصاف سائر الأجزاء به وارتفاعه، فنستصحبه ونحکم ببقاء اتّصاف کلّ واحد من الرکوع والسجود و ... بهذا الوجوب.

نقد جریان استصحاب الوجوب الانبساطی فی المسألة

وفیه أوّلًا: أنّا نمنع اتّصاف الأجزاء بهذا الوجوب- کما قلنا مراراً- لأنّ صورة الأجزاء فی المرکّبات الاعتباریّة وإن لم تکن فانیةً واقعاً، بل قد تکون من مقولات مختلفة، إلّاأنّ الآمر یلاحظها أمراً واحداً ویأمر به، فلا تکون الأجزاء فی نظر الشارع اموراً متعدّدة کی یتّصف کلّ واحد منها بالوجوب الانبساطی.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۵، ص: ۳۰۹

علی أنّ الإرادة واحدة بسیطة، والبعث الناشئ منها أیضاً واحد بسیط، فلا یکون للأمر أجزاء حتّی یتعلّق کلّ جزء منها بجزء من المأمور به، فلا أجزاء المرکّب تکون اموراً متعدّدة ولا البعث مرکّب من الأجزاء والأبعاض، فکیف یتحقّق الوجوب الانبساطی؟!

وثانیاً: لو سلّمنا کون الوجوب منبسطاً علی أجزاء المرکّب لکان وجوب کلّ جزء معلولًا لتعلّق الأمر بالصلاة التامّة فی القضیّة المتیقّنة، وبعد العجز عن الفاتحة لزال تعلّق الأمر بها، فزال معلوله، وهو اتّصاف الأجزاء بذلک الوجوب الانبساطی، ولو کانت متّصفة بالوجوب بعد العجز أیضاً فلا یکون إلّا وجوباً انبساطیّاً آخر معلولًا لتعلّق الأمر بالصلاة الناقصة، وهو مشکوک الحدوث، فلا یکون الشکّ فی الوجوب الضمنی التبعی المتعلّق بالأجزاء بعد العجز شکّاً فی البقاء حتّی یجری الاستصحاب، بل شکّ فی الحدوث، لمغایرة القضیّة المتیقّنة مع المشکوکة.

والحاصل: أنّ الاستصحاب لا یجری فی المقام بوجه من الوجوه الثلاثة أصلًا.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۵، ص: ۳۱۱

فی قاعدة المیسور

البحث الثالث: في قاعدة «الميسور»

هل يمكن إثبات وجوب سائر الأجزاء ببركة قاعدة «الميسور» أم لا؟

أقول: لا.

وذلك لأنّ دليل «القاعدة» هو النبويّ المشهور: «إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم»[۳۱۲] والعلويّان المشهوران: «الميسور لا يسقط بالمعسور»[۳۱۳] و «ما لا يدرك كلّه لا يترك كلّه»[۳۱۴].

وجميعها مرسلة لا يجوز التمسّك بها.

إن قلت: نعم، ولكن ينجبر ضعف سندها بالشهرة الفتوائيّة على طبقها.

قلت: لا يجبر ضعف السند إلّابالشهرة عند القدماء، واشتهار الفتوى على طبق هذه الروايات إنّما حدث بين المتأخّرين.

وعلى فرض صحّتها فهل تدلّ على وجوب باقي الأجزاء في المقام أم لا؟

لابدّ من إفراد كلّ من النبويّة والعلويّتين ببحث مستقلّ:

البحث حول قوله صلى الله عليه و آله: «إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم»

أمّا الحديث النبويّ: فلابدّ قبل البحث فيه من ملاحظة أنّه هل يرتبط بخطبة النبيّ صلى الله عليه و آله حول مسألة الحجّ أم لا؟

قال المحقّق الخراساني رحمه الله في الكفاية: ورد جواباً عن السؤال عن تكرار الحجّ بعد أمره به، فقد روى أنّه خطب رسول اللَّه صلى الله عليه و آله فقال: «إنّ اللَّه كتب عليكم الحجّ، فقام عكاشة، ويروى سراقة بن مالك، فقال: في كلّ عام يارسول اللَّه؟ فأعرض عنه، حتّى أعاد مرّتين أو ثلاثاً، فقال: ويحك، وما يؤمنك أن أقول: نعم، واللَّه لو قلت: نعم، لوجب، ولو وجب ما استطعتم، ولو تركتم لكفرتم، فاتركوني ما تركتم، وإنّما هلك من كان قبلكم بكثرة سؤالهم واختلافهم إلى أنبيائهم، فإذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم، وإذا نهيتكم عن شيء فاجتنبوه»[۳۱۵]، إنتهى كلامه رحمه الله.

ولكن ذكرت القصّة والرواية كلتاهما في كتاب «عوالي اللئالي» من دون ربط بينهما[۳۱۶]، فلا- يعلم ورودها جواباً عن السؤال عن تكرار الحجّ.

وعلى أيّ حال فلابدّ من ملاحظة دلالتها تارةً: على فرض ورودها مستقلّة، واخرى: على فرض صدورها عقيب القصّة.

فأقول: لو لم ترتبط بالقصّة ففيها وجوه نذكرها ونبيّن ما هو الظاهر منها.

توضيح ذلك: أنّ كلمة «شيء» في قوله صلى الله عليه و آله: «إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم» هل هي بمعنى «شيء له أفراد» أو بمعنى «شيء له أجزاء» أو تعمّ

كليهما؟

الظاهر هو العموم مع قطع النظر عن سائر ألفاظ الرواية، لأنّ كلّاً ممّا له أفراد وممّا له أجزاء يصدق عليه لفظ «شيء» فلا مانع من شموله لهما من جهة مدلوله اللغوي.

وأيضاً كلمة «من» في قوله صلى الله عليه و آله: «فأتوا منه» هل هي للتبعيض أو للتبيين أو بمعنى الباء؟

الظاهر أنّها للتبعيض، لأنّ كونها بمعنى الباء يستلزم أن تكون زائدة[۳۱۷]، ولا- معنى لكونها بمعنى التبيين أيضاً، لأنّ البيان لا يؤتى به إلّالإيضاح أمر مجهول، وليس في الحديث أمر مجهول.

وأيضاً كلمة «ما» في قوله صلى الله عليه و آله: «ما استطعتم» هل هي موصولة أو مصدريّة زمانيّة؟

الظاهر أنّها موصولة، لأنّه الأصل في معناها والمتعارف من موارد استعمالها، على أنّ كونها مصدريّة توقيتيّة لا- يناسب التبعيض المستفاد من كلمة «من» إذ لا يناسب أن يأمرنا بإتيان بعض أفراد المأمور به أو أجزائه في زمن استطاعتنا وقدرتنا، بل المناسب هو الأمر بإتيان بعض أفراده أو أجزائه بقدر الاستطاعة، وهو مقتضى كون «ما» موصولة.

إشكال وجواب

ثمّ إنّه أورد سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» شبهة وأجاب عنها:

أمّا الشبهة: فهي أنّ إرادة العموم من كلمة «شيء» لا تلائم إرادة التبعيض

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۳۱۴

من كلمة «من» لأنّها ظاهرة في كون مدخولها مركّباً ذا أجزاء وأبعاض، لا ذا أفراد ومصاديق، إذ يصدق على الجزء أنّه بعض المركّب، ولا يصدق على الفرد أنّه بعض الطبيعي، فإنّه نفسه لا بعضه، فيكون معنى الرواية «إذا أمرتكم بشيء مركّب فأتوا من أجزائه المقدار الذي استطعتم».

وأمّا الجواب: فهو أنّ كون كلمة «من» تبعيضيّة ليس بمعنى كونها مرادفة للفظ «بعض» كي يقال: لا- يصدق على الفرد أنّه بعض الطبيعي، فإنّه باطل بالضرورة، بل هي مستعملة في معناها الحرفي الذي يعبّر عنه بالفارسيّة بكلمة «از» فلفظة «من» ليست مرادفة ل «البعض» بل يكون معناها أنّ ما بعدها مقتطع ممّا قبلها بنحو من الاقتطاع، أو يكون ما قبلها مخزناً لما بعدها كالطبيعة بالنسبة إلى الأفراد عرفاً، وهو حاصل في المقام، ألا ترى أنّه لو قال القائل:

«إذا أمرتكم بطبيعة الصلاة فأتوا منها كلّ فرد يكون في استطاعتكم» لكان قولًا صحيحاً عند العرف من دون استلزامه تجوّزاً.

فكون «من» تبعيضيّة ليس مانعاً من حمل الرواية على الأعمّ[۳۱۸].

هذا حاصل كلام الإمام «مدّ ظلّه» إشكالًا وجواباً.

وما أفاده في مقام الجواب عن هذه الشبهة صحيح متين.

لكن هاهنا إشكال آخر، وهو أنّ الرواية لو كانت أعمّ من الكلّ والكلّي لكان معناها بحسب الكلّي: «إذا أمرتكم بطبيعة كلّيّة فأتوا من مصاديقها المقدار الذي استطعتم» مع أنّه ليس في الشرع طبيعة وجب علينا إتيان أفرادها بمقدار استطاعتنا.

فكلمة «شيء» وإن كانت ظاهرة في العموم مع قطع النظر عن سائر ألفاظ

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۳۱۵

الرواية، إلّاأنّها بملاحظة كون «من» تبعيضيّة و «ما» موصولة تختصّ بالمأمور به المركّب فقط، ولا تعمّ الطبيعة الكلّيّة، لئلّا يرد هذا الإشكال.

وعلى هذا تكون الرواية دالّةً على ما اشتهر بين المتأخّرين، من لزوم الإتيان بسائر أجزاء المركّب إذا تعذّر بعضها، لأنّ معناها أنّه «إذا أمرتكم بشيء له أجزاء فأتوا من تلك الأجزاء مقدار استطاعتكم».

لكن لا يجوز التمسّك بها لضعف سندها كما قلنا في أوّل البحث.

هذا كلّه على فرض صدورها مستقلّة.

وأمّا على فرض صدورها عقيب سؤال عكاشة أو سراقة بن مالك، فالظاهر أنّ المراد من «شيء» هو الطبيعة ذات الأفراد، لورودها جواباً عن سؤال تكرار أفراد طبيعة الحجّ كلّ عام، لكن لابدّ من ذكر أمرين لأن نفهم معنى الرواية كما هو عليه.

أ- أنّ الطبيعة الكلّيّة إذا كانت مأموراً بها يكفي إتيان فرد واحد منها عقلًا في مقام الامتثال، لأنّها تتحقّق بتحقّق فرد منها في نظر العقل.

ب- أنّ الظاهر من قوله صلى الله عليه و آله: «إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم» بقرينة السياق هو الإرشاد إلى حكم العقل الذي

ذکرناه، وهو کفایهٔ فرد واحد من الطبیعهٔ المأمور بها.

وأمّا إرادهٔ لزوم تکرار أفراد الطبیعـهٔ بمقـدار القـدرهٔ فخلاف السیاق، لأنّ النبیّ صـلی الله علیه و آله غضب علی السائل، لأنّه عدل عن قضاوهٔ العقل بکفایهٔ الحجّ سنهٔ واحدهٔ إلی السؤال، بقوله: «ویحک، وما یؤمنک أن أقول: نعم، واللّه لو قلت: نعم، لوجب، ولو وجب ما استطعتم، ولو ترکتم لکفرتم، فاترکونی ما ترکتم، وإنّما هلک من کان قبلکم بکثرهٔ سؤالهم واختلافهم إلی أنبیائهم».

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۵، ص: ۳۱۶

فکأنّه صـلی الله علیه و آله قال: لِمَ سألت هـذا السؤال مع قضاوهٔ عقلک بکفایـهٔ إتیان فرد واحد من الحجّ؟! فإنّک مکلّف بما حکم به العقـل ما لم یأتک بیان مخالف منّا، لا أنّه صـلی الله علیه و آله أراد تحمیل تکلیف زائـد علی مقتضـی حکم العقل فی مورد السؤال- وهو الحجّ- وفی غیر مورده.

إذا لاحظنـا هـذه الامـور کلّهـا فلا تکون کلمـهٔ «ما» موصولـهٔ، بل مصدریّـهٔ زمانیّـهٔ، إذ لو کانت موصولـهٔ لاقتضت تکرار أفراد الطبیعهٔ المأمور بها، وهو خلاف سیاق الحدیث کما أوضحناه، وإذا کانت مصدریّهٔ زمانیّهٔ فلابدّ من أخذ کلمهٔ «من» بمعنی الباء، لأنّ التبعیض لا یلائم المصدریّهٔ الزمانیّهٔ کما تقدّم آنفاً.

فتکون الروایهٔ بملاحظهٔ کلّ هذه المطالب بمعنی أنّه «إذا أمرتکم بطبیعهٔ ذات أفراد فأتوا بتلک الطبیعهٔ فی زمان اسـتطاعتکم» وهذا هو حکم العقل.

فعلی هذا لا ترتبط الروایهٔ بالمقام، لأنّها لا تشمل الطبیعهٔ المرکّبهٔ ذات الأجزاء التی نبحث فیها.

إن قلت: وإن کـان مورد الحـدیث هو الطبیعـهٔ ذات الأـفراد، إلّاأنّ المورد لاـ یکون مخصّـِصاً، بـل إذا ورد حکم عـامّ فی مورد خاصّ أخذناه بعمومه، فلا إشکال فی شمول الروایهٔ الطبیعهٔ ذات الأفراد والمرکّب ذا الأجزاء کلیهما.

قلت: لا یجوز التجاوز عن المورد وإرادهٔ العموم فی المقام، لأنّ شـمولها للمرکّب ذی الأجزاء یقتضـی لزوم الإتیان بما هو المقدور من أجزاء المرکّب، وهو خلاـف حکم العقـل، إذ العقل یحکم بجریان البراءهٔ وقبـح العقاب بلا بیان عنـد تعـذّر بعض قیود المأمور به کما ذکرنا سابقاً[۳۱۹] مع أنّا قلنا آنفاً: لا یکون

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۵، ص: ۳۱۷

الحدیث فی مقام تحمیل تکلیف زائد علی ما یقتضیه العقل. هذا أوّلًا.

وثانیاً: لو عمّ المرکّب فلابـدّ من أخـذ کلمـهٔ «ما» موصولـهٔ، لأنّ المصدریّهٔ الزمانیّهٔ لا تناسب المرکّب الذی تعذّر بعض أجزائه، وإرادهٔ المعنیین منها:

«الموصولیّهٔ والمصدریّهٔ الزمانیّه» تستلزم استعمال اللفظ فی أکثر من معنی واحد، وهو غیر جائز.

فعلی هذا لو قلنا بکون الحدیث جواباً عن سؤال السائل لم یکن دلیلًا علی ما ذهب إلیه المشهور من المتأخّرین، من لزوم الإتیان بباقی الأجزاء عند تعذّر بعضها.

هذا تمام الکلام فی النبویّهٔ.

البحث حول قوله علیه السلام: «المیسور لا یسقط بالمعسور»

وأمّـا العلویّـهٔ الاـولی:- أعنی قوله: «المیسور لاـ یسـقط بـالمعسور»- فالظاهر عموم کلمـهٔ «المیسور» للطبیعـهٔ ذات الأفراد والمرکّب ذی الأجزاء.

والظاهر أیضاً رجوع الضمیر المستتر فی «لا یسقط» إلی نفس «المیسور» بدون تقدیر شیء آخر[۳۲۰].

والظاهر أيضاً أنّ لفظ «السقوط»[۳۲۱] إثباتاً ونفياً لا ـ يستعمل إلّافيما كان له ثبوت واستقرار، فلا يقال لما لم يكن له تحقّق وثبوت: «سقط» أو «لم يسقط»

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۳۱۸

وأيضاً لا يستعمل إلّافيما كان استقراره فى محلّ عالٍ حقيقةً، مثل أن يقال:

«زيد سقط من السطح» و «زيد لم يسقط من السطح» أو اعتباراً وتشبيهاً، مثل أن يقال: «زيد سقط من السلطنة» و «زيد لم يسقط من السلطنة» ففى هذين المثالين شبّهت السلطنة بمكان مرتفع استقرّ عليه زيد.

وأمّا الأمر الثابت الواقع فى مكان غير مرتفع فلا يستعمل فيه لفظ «السقوط» إثباتاً أو نفياً.

إذا عرفت هذه الامور الموضحة لمفردات الرواية فلابدّ من تقديم مقدّمتين حتّى يتبيّن أنّها قابلة للانطباق فى المقام أم لا؟

الاولى: أنّ الروايات تعبّر عن الأشياء المأمور بها فى الشرع بديون اللّه، فإنّه عبّرت فى الروايات الكثيرة بأنّ الصلاة دَيْن اللّه، وكذا سائر العبادات.

وفى خصوص الحجّ يدلّ أيضاً قوله تعالى: «وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا»[۳۲۲] على أنّه دَيْن اللّه، لأنّه نظير أن يقال: «لزيد على عمرو مائة تومان» فالتعبير بلام الاختصاص و «على» يفيد أنّ الحجّ دين للّهعلى ذمّة الناس.

الثانية: أنّ الذمّة كأنّها مكان مرتفع استقرّ عليها الديون، فإذا صلّينا صحّ أن يقال: «سقطت الصلاة عن ذمّتنا وعهدتنا» ولو لم نصلِّ لصحّ أن يقال: «لم تسقط الصلاة عن ذمّتنا».

إذا عرفت هاتين المقدّمتين نقول:

لا ـ إشكال فى انطباق الرواية على ما نحن فيه، لظهور كلمة «الميسور» فى الأعمّ من الطبيعة ذات الأفراد والمركّب ذى الأجزاء كما تقدّم، فيكون معناها

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۳۱۹

«الميسور من أفراد الطبيعة ومن أجزاء المركّب لا يسقط عن الذمّة بسبب المعسور منهما».

لا يقال: ليس المراد ب «الميسور» فى المقام إلّاالصلاة المشتملة على تسعة أجزاء مثلًا، ولا يصحّ تعلّق عدم السقوط بها، لأنّها لم تكن ثابتة حتّى يصحّ تعلّق السقوط أو عدمه به، بل الثابت قبل تعذّر الفاتحة مثلًا هو الصلاة المشتملة على عشرة أجزاء، وهى غير ميسورة الآن.

فإنّه يقال: لم تكن الصلاة مغايرة لأجزائها كما قلنا مراراً، بل هى عين أجزائها، والمغايرة بينهما إنّما هى بالإجمال والتفصيل، فإذا استقرّت الصلاة على ذمّتنا استقرّ كلّ واحد من أجزائها عليها، فيصحّ أن يقال: «كان الركوع والسجود و ... قبل تعذّر الفاتحة على عهدتنا، ولا تسقط بسبب تعذّر الفاتحة».

إن قلت: استقرار الباقى قبل التعذّر كان بعنوان أنّه بعض المأمور به ولم يبق هذا العنوان قطعاً، فإنّ الباقى لو كان مأموراً به بعد التعذّر لكان تمام المأمور به، فهو بهذا العنوان الفعلى لم يكن على ذمّتنا كى يصحّ أن نقول: «سقط» أو «لم يسقط».

قلت: تغيير العنوان لا ـ يضرّ، فإنّ المهمّ لنا ثبوت الركوع والسجود و ... على ذمّتنا قبلًا، وهو حاصل، وإن كان سببه الأمر بالصلاة المشتملة على عشرة أجزاء، واستقراره الآن بسبب الأمر بالصلاة المشتملة على تسعة أجزاء، فإنّه نظير أن يستقرّ على دعامة[۳۲۳] سقف، فأزلنا الدعامة مقارناً لبناء دعامة اخرى له، فيصحّ أن يقال: «لم يسقط السقف» مع كون ثبوته قبلًا مستنداً إلى دعامة، والآن إلى دعامة اخرى.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۳۲۰

والحاصل: أنّه لا إشكال فى صحّة استدلال المتأخّرين على وجوب الباقى بهذا الخبر لو أغمضنا عن ضعف سنده.

القول فی مرجع الضمیر فی «لا یسقط»

ثمّ إنّ الظاهر هو رجوع الضمیر فی «لا یسقط» إلی نفس «المیسور» کما أشرنا إلیه[۳۲۴].

ولکن ذهب المحقّق الخراسانی رحمه الله فی الکفایهٔ إلی أنّه یرجع إلی «المیسور» بما له من الحکم، أی «حکم المیسور لا یسقط» کما أنّ قوله صلی الله علیه و آله: «لا ضرر ولا ضرار»[۳۲۵] یکون بمعنی «لا حکم ضرریّاً»[۳۲۶].

وفیه أوّلًا: أنّه خلاف الظاهر، فإنّ الموجود فی الخبر هو نفس «المیسور» لا حکمه.

وثانیاً: أنّ الثابت فی الذمّهٔ نفس الصلاهٔ، لأنّها دَیْن اللَّه، وأمّا الحکم- وهو الوجوب- فهو سبب استقرار الصلاهٔ علی الذمّهٔ، والسقوط وعدمه إنّما یستندان إلی نفس الشیء المستقرّ علی الذمّهٔ، لا إلی سببه.

وثالثاً: الوجوب المتعلّق بالباقی لم یکن له ثبوت قبلًا حتّی یقال: «إنّه لا یسقط»، لأنّ الثابت هو الوجوب المتعلّق بالصلاهٔ التامّهٔ، وهو ارتفع قطعاً، فلا یصحّ إسناد عدم السقوط إلی حکم «المیسور» الذی هو الباقی.

إن قلت: هذا الإشکال وارد علی مذهبکم أیضاً، لأنّ الصلاهٔ المشتملهٔ علی تسعهٔ أجزاء غیر الصلاهٔ المشتملهٔ علی عشرهٔ أجزاء.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۵، ص: ۳۲۱

قلت: الصلاهٔ لا- تکون مغایرهً لأجزائها کما ذکرنا مراراً، فالأجزاء الباقیهٔ بعد تعذّر الفاتحهٔ یصدق علیها أنّها کانت ثابتهٔ فی ذمّتنا، بخلاف الحکم، فإنّه علّهٔ استقرارها فی الذمّهٔ، وکما أنّ السقف فی المثال السابق یصدق علیه أنّه کان ثابتاً ویصحّ إسناد عدم السقوط إلیه ولا یصحّ إسناده إلی الدعامهٔ، لأنّ الدعامهٔ الاولی سقطت قطعاً، والثانیهٔ لم تکن ثابتهً کی یصحّ إسناد عدم السقوط إلیها، فکذلک یصحّ فی المقام إسناده إلی المعلول، وهو الواجب، ولا یصحّ إسناده إلی العلّهٔ، وهو الوجوب.

هل الحدیث یختصّ بالواجبات أو یعمّ المستحبّات؟

بقی هنا شیء، وهو أنّ التمسّک بالحدیث یتمّ علی فرض کونه مختصّاً بالواجبات، لیکون معنی قوله: «لا یسقط» «لا یسقط لزوماً» وأمّا لو عمّ المستحبّات فلا مجال للتمسّک به فی المقام، لأنّ «لا یسقط» لا یدلّ حینئذٍ علی لزوم الفعل، بل علی مجرّد رجحانه، فیمکن أن یصیر الواجب بعد تعذّر جزئه راجحاً فقط، من دون أن یکون واجباً، لعدم دلالته علی أنّ الثبوت بعد التعذّر وجوبی کما کان وجوبیّاً قبل التعذّر.

لکنّ الظاهر عدم شموله للمستحبّات، لأنّ قوله: «لا یسقط» یدلّ علی أنّ الموضوع- أعنی «المیسور»- کان له ثبوت وتحقّق علی الذمّهٔ قبلًا، ولا- یصدق «الدین الثابت علی الذمّهٔ» إلّاعلی الواجبات، ألا تری أنّ اللَّه تعالی‌عبّر عن الحجّ الذی هو واجب علی الناس بلام الاختصاص و «علی» ولا یوجد مثل هذا التعبیر فی المستحبّات؟

ولو فرض شمول الحدیث للمستحبّات فلا مجال للاستدلال به فی المقام بناءً علی ما اخترناه من رجوع الضمیر المستتر فی «لا یسقط» إلی نفس

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۵، ص: ۳۲۲

«المیسور».

نعم، بناءً علی ما اختاره المحقّق الخراسانی رحمه الله من رجوعه إلیه بما له من الحکم فلا مانع من الاستدلال به، لدلالته علی ثبوت المیسور الآن وعدم سقوطه بما کان له من الحکم، فإن کان واجباً لم یسقط الوجوب، وإن کان مستحبّاً لم یسقط الاستحباب.

هذا تمام الکلام فی العلویّهٔ الاولی، وقد ثبت أنّها صالحهٔ للاستدلال بها فی المقام بحسب الدلالهٔ إلّاأنّ سندها ضعیف.

البحث حول قوله علیه السلام: «ما لا یدرک[۳۲۷] کلّه لا یترک[۳۲۸] کلّه»

وأمّا العلويّة الثانية: أعنى قوله عليه السلام: «ما لا يدرك كلّه لا يترك كلّه» فلابدّ لإيضاح صحّة الاستدلال بها فى المقام وعدمها من تقديم أمرين:

هل الحديث يختصّ بالواجبات أو يعمّ المستحبّات؟

الأوّل: أنّها لا ـ تعمّ المباحات والمكروهات والمحرّمات قطعاً، لا لأنّ النهى عن الترك لا يجرى فيها كما قال الشيخ الأنصارى «أعلى اللّه مقامه»[۳۲۹]، بل لأنّ الموضوع- وهو «ما لا يدرك كلّه» لا يعمّها، فإنّ الدرك إثباتاً ونفياً لا يستعمل إلّافيما كان لفعله رجحان، فيقال: «أدركت الصلاة» و «أدركت الجماعة» ولا يقال: «أدركت شرب الماء» أو «أدركت شرب الخمر» فخروج هذه الثلاثة عن تحت الرواية إنّما يكون بالموضوع لا بالحكم.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۳۲۳

إن قلت: ما ثمرة هذا النزاع بعد العلم بخروجها على كلّ حال؟

قلت: ثمرته هى القطع بخروج المستحبّات عن تحت الحديث على رأى الشيخ رحمه الله والشكّ فيه على المختار.

توضيح ذلك: أنّ الموصول على مذهب الشيخ لم يبق على عمومه، لخروج الأفعال المباحة والمكروهة والمحرّمة عن تحته وتعيّن حمله على الأفعال الراجحة، بقرينة قوله: «لا يترك كلّه» ونفس هذه القرينة تدلّ على خروج المستحبّ أيضاً، لظهور النهى فى الحرمة، وحرمة الترك تساوق وجوب الفعل، فاختصّت الرواية بالواجبات وتمّ الاستدلال بها فى المقام.

وأمّا بناءً على المختار من خروج المباح والمكروه والمحرّم عن تحت الموصول بنفسه، فهو ظاهر فى العموم الذى له فردان: أحدهما هو الواجب، والآخر هو المستحبّ، والنهى عن الترك ظاهر فى اختصاص الرواية بالواجب.

فهل ظهور الموصول فى العموم يتقدّم على ظهور النهى فى الحرمة أو بالعكس، أو لا تقديم لأحدهما على الآخر؟ وجوه:

وجه تقديم ظهور النهى أنّ المقصود بالأصالة هو الحكم، وأمّا الموضوع فلا ـ يقصد إلّاتبعاً لبيان الحكم، فإنّ المتكلّم فى مقام بيان الحكم لا الموضوع.

ويؤيّده أنّ القرينة تذكر بعد ذى القرينة فى الأكثر، فجعل ظهور النهى فى الحرمة قرينة على المراد من الموصول أولى من العكس.

ووجه تقديم ظهور الموصول فى العموم أنّ الظهور قد انعقد له بمجرّد التلفّظ به قبل التلفّظ بالنهى[۳۳۰]، فيمنع عن انعقاد ظهوره فى الحرمة، وبعبارة اخرى:

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۳۲۴

تقديم ظهور الموصول دفع لظهور النهى، وتقديم ظهور النهى رفع لظهور الموصول، والدفع أهون من الرفع.

وأمّا تقديم ظهور «يرمى» فى الرجل الشجاع على ظهور «الأسد» فى الحيوان المفترس فى قولنا: «رأيت أسداً يرمى» فلا يكون إلّالأجل تقديم الأظهر على الظاهر، ولا فرق فى تقديمه عليه بين أن يكون مقدّماً أو مؤخّراً.

ولا يخفى أنّه لا مجال للتمسّك بالحديث فى المقام لو قلنا بتقديم ظهور الموصول فى العموم على ظهور النهى فى الحرمة، وكذا لو قلنا بعدم تقديم أحدهما على الآخر، وأمّا لو قلنا بتقدّم ظهور النهى على ظهور الموصول فلا إشكال فى التمسّك به فى المقام.

هل لفظة «الكلّ» أفراديّة أو مجموعيّة؟

الثانى: لا إشكال فى أنّ لفظة «كلّه» تدلّ على أنّ الموصول مركّب ذو أجزاء وأبعاض، إنّما الإشكال والنزاع فى أنّها مجموعيّة نظير العامّ المجموعى، أو أفراديّة نظير العامّ الأفرادى؟

الوجوه المتصوّرة فى المقام أربعة: لأنّ لفظة «كلّ» ذكرت فى الحديث مرّتين، وكلّ منهما يحتمل بدواً أن تكون مجموعيّة وأفراديّة.

فلابدّ من البحث فى إمكان هذه الصور أوّلًا، وفى أنّ الحديث ظاهر فى أيّة صورة منها ثانياً لو كان الممكن أكثر من صورة واحدة.

فنقول: لا ـ يمكن أن يكون لفظة «الكلّ» الأخيرة مجموعيّة، لأنّ النهى عن ترك مجموع الأجزاء يوجب لزوم الإتيان بمجموعها، وهو منافٍ لصدر الحديث الدالّ على أنّ هذا الحكم ثابت للمركّب الذى لا يدرك جميع أجزائه، ولا يجوز المنافاة بين الحكم وموضوعه. هذا أوّلًا.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۳۲۵

وثانياً: أنّ الإتيان بمجموع أجزاء المركّب الذى لا يدرك كلّه غير مقدور فى نفسه، وإن أغمضنا عن تناقض الحكم وموضوعه.

فلابدّ من أن يكون لفظة «الكلّ» الثانية أفراديّةً فقط.

وأمّا لفظة «الكلّ» الاولى: فقال شيخنا الأعظم الأنصارى رحمه الله: لا يمكن أخذها أفراديّةً، لاستلزامه أن يكون الحديث بمعنى «ما لا يدرك شىء من أجزائه لا يترك شىء منها» وفساده ظاهر، فتعيّن كون «الكلّ» الاولى مجموعيّة، والثانية أفراديّة[۳۳۱]. هذا حاصل ما أفاده الشيخ رحمه الله.

لكنّه مردود، لأنّ المولى إذا قال: «أكرم كلّ عالم» بنحو العامّ الاستغراقى فلا مانع من أن يقول: «إذا لم تدرك إكرام كلّ عالم فلا تترك إكرام كلّهم»، لأنّ عدم القدرة على إكرام كلّ عالم كما يتحقّق بعدم القدرة مطلقاً، يتحقّق أيضاً بعدم القدرة على إكرام بعضهم مع التمكّن من إكرام البعض الآخر.

وكذلك فيما نحن فيه، فإذا قال الشارع: «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ»[۳۳۲] يصحّ أن يقول: «إذا لم تدرك كلّ جزء من أجزائها لا تترك كلّها»، وليس معنى الرواية- بناءً على كون «الكلّ» أفراديّة- «ما لا يدرك شىء منها لا يترك شىء منها» كما تخيّل الشيخ رحمه الله.

قال سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه»: هذا القول من الشيخ رحمه الله نظير قوله فى باب المفاهيم: من أنّ المنطوق إذا كان عامّاً كان المفهوم أيضاً عامّاً، فمفهوم قوله عليه السلام: «إذا كان الماء قدر كرّ لم ينجّسه شىء»[۳۳۳] هو «الماء إذا لم يكن قدر كرّ

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۳۲۶

ينجّسه جميع النجاسات»، لأنّ لفظ «شىء» فى المنطوق نكرة فى سياق النفى، فهو عامّ، فلابدّ من أن يكون المفهوم أيضاً عامّاً.

وقال الشيخ المحقّق صاحب الحاشية الكبيرة على «المعالم» أخو صاحب الفصول: مفهومه خاصّ، وهو أنّ «الماء إذا لم يكن قدر كرّ ليس لا ينجّسه شىء» ولازمه تنجّس الماء القليل بشىء من النجاسات إجمالًا.

ويؤيّده أنّ نقيض الكلّيّة جزئيّة، لاشتراط الاختلاف فى «الكمّ» فى باب التناقض، كما قرّر فى المنطق[۳۳۴].

فتلخّص من جميع ما ذكرناه أنّ الممكن من الصور الأربع اثنتان: وهما كون لفظة «الكلّ» الثانية أفراديّة، سواء كانت الاولى مجموعيّة أو أفراديّة.

هذا بحسب مقام الثبوت والإمكان.

وأمّا بحسب مقام الإثبات والدلالة فالإنصاف أنّ الحديث ظاهر فيما ذهب إليه الشيخ رحمه الله من كون «الكلّ» مجموعيّةً، وإن لم يكن متعيّناً بحسب الإمكان ومقام الثبوت.

إذا عرفت هاتين المقدّمتين فقد ظهر لك جواز التمسّك بالحديث فى المقام لو أغمضنا عن احتمال شموله للمستحبّات، لأنّ «الكلّ» إذا كانت فى الموضوع مجموعيّةً وفى الحكم أفراديّةً- كما هو ظاهر الرواية- كان معناها أنّ «الطبيعة المركّبة إذا لم يمكن درك مجموع أجزائها لم يجز ترك كلّ جزء منها، بل لابدّ من الإتيان بما يمكن الإتيان به».

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۳۲۷

مجرى قاعدة «الميسور»

ثمّ اعلم أنّه تداول فی کلماتهم أنّ قاعدة «المیسور» لا تجری إلّافیما یصدق علیه عنوان الطبیعة المأمور بها، فلو لم یقدر علی شیء من أجزاء الصلاة إلّا علی تکبیرة الإحرام مثلًا لا یجری هذه القاعدة، لعدم صدق الصلاة علیها.

بیان ما هو الحقّ فی المسألة

أقول: لابدّ من ملاحظة لسان ما دلّ علی القاعدة من الروایات الثلاث المتقدّمة، لینکشف أنّ جریانها مشروط بهذا الشرط أم لا؟

أمّا النبویّة: فلو جعلناها مرتبطة بسؤال «عکاشة» أو «سراقة» فمعناها أنّه «إذا أمرتکم بطبیعة ذات أفراد فأتوا بها زمن استطاعتکم»، وهذا عین ما حکم به العقل من اشتراط القدرة علی إتیان المأمور به فی مقام الامتثال، فهی إرشاد إلی حکم العقل کما قلنا سابقاً[۳۳۵]، ولا ترتبط بالمقام.

ولو جعلناها مستقلّة فلها معنیان:

أ- «إذا أمرتکم بطبیعة ذات أفراد فأتوا من تلک الأفراد ما استطعتم»[۳۳۶]، فیدلّ علی لزوم کون المأتیّ به من أفراد الطبیعة، فلابدّ من صدق عنوانها علیه، فالشرط المتداول بینهم لجریان القاعدة- بناءً علی هذا المعنی- فی محلّه.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۵، ص: ۳۲۸

ب- «إذا أمرتکم بطبیعة مرکّبة ذات أجزاء فأتوا من تلک الأجزاء المقدار الذی استطعتم»، وهذا یعمّ المقدور من الأجزاء، سواء صدق علیه عنوان المرکّب المأمور به أو لم یصدق، فلا مجال لما اشتهر بینهم، من اختصاص القاعدة بما صدق علیه العنوان، لأنّه لو لم یقدر من الصلاة مثلًا إلّاعلی مقدار لا یصدق علیه اسم الصلاة- کتکبیرة الإحرام فقط- لوجب علیه الإتیان به بمقتضی هذه الروایة.

وهکذا القول فی العلویّة الاولی، أعنی قوله علیه السلام: «المیسور لا یسقط بالمعسور»، فإنّ لها أیضاً معنیین:

أ- «المیسور من أفراد الطبیعة لا یسقط بالمعسور منها»، وعلی هذا المعنی لا إشکال فی لزوم صدق عنوان الطبیعة علی «المیسور» کما قلنا فی النبویّة.

ب- «المیسور من أجزاء الطبیعة المرکّبة لا یسقط بالمعسور منها»، وهذا المعنی لا یستلزم صدق عنوان الطبیعة المرکّبة علی «المیسور» من الأجزاء، کما قلنا فی النبویّة أیضاً.

والعلویّة الثانیة أیضاً لا تدلّ علی هذا الشرط، علی ما هو الظاهر من معناها عندنا المتعیّن عند الشیخ الأعظم رحمه الله، من کون «الکلّ» فی ناحیة الموضوع مجموعیّةً وفی ناحیة الحکم أفرادیّةً، لأنّها- بناءً علیه- تکون بمعنی أنّ «المرکّب الذی لا یدرک مجموع أجزائه لا یجوز أن یترک کلّها» وهذا لا یستلزم صدق عنوان الطبیعة المرکبّة علی ما یمکن درکه من الأجزاء، بل لو لم یقدر من الصلاة إلّاعلی خصوص تکبیرة الإحرام لعمّها الروایة ووجب الإتیان بها.

فظهر أنّ اشتراط صدق عنوان الطبیعة المرکّبة علی الأجزاء المقدورة فی جریان قاعدة «المیسور» فی المقام، لا یتمّ.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۵، ص: ۳۲۹

لکنّه متداول فی کلماتهم، مشهور عندهم، بنحو جعلوه من المسلّمات، ولم یبحثوا فی صحّته وسقمه، بل یبحثون فیما یتفرّع علیه، من أنّ الحاکم علی صدق عنوان المرکّب علی الباقی هل هو العرف أو الشرع؟

وبعبارة اخری: تعیین کون المیسور من أفراد الطبیعة هل هو بید العرف أو بید الشارع؟

أقول: لا مجال لهذا السؤال علی ما اخترناه، من جریان القاعدة وإن لم یصدق علی الباقی عنوان الطبیعة المأمور بها.

ولکنّ الحاکم فی تعیین کون «المیسور» مصداقاً لها لا یکون إلّاالعرف لو قلنا بمقالة المشهور، لأنّه هو الواقف علی الموضوعات.

نعم، یجوز للشارع توسعة المعنی العرفی أو تضییقه، مثل أن یقول: «الصلاة المشتملة علی خمسة أجزاء صلاة» مع عدم کونها صلاةً

عرفاً، أو يقول:

«الصـلاة المشـتملة على خمسة أجزاء ليست بصـلاة» مع كونها صلاة عند العرف، ولكنّ القاعدة فى تعيين الموضوعات هى نظر العرف بلا إشكال.

وينبغى التنبيه على امور:

البحث حول شمول قاعدة «الميسور» للشرائط

الأوّل: أنّ القاعدة هل تختصّ بالأجزاء أو تجرى بالنسبة إلى الشرائط أيضاً؟

لا شكّ فى عـدم جريان العلويّـة الثانية- أعنى قوله عليه السـلام: «ما لا يدرك كلّه لا يترك كلّه»- فى الشـرائط، لأنّ معناها: «المركّب الذى لا يدرك مجموع أجزائه لا يترك كلّها» والشرائط لا تدخل تحت الأجزاء لكى يشملها الرواية.

إن قلت: نفس الشرط وإن لم يكن جزءً إلّاأنّ التقيّد به جزء للمركّب.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۳۳۰

قلت: نعم، ولكنّ التقيّد جزء عقلى لا عرفى، والملاك فى فهم معنى الروايات هو نظر العرف لا العقل.

وأمّا العلويّة الاولى:- أعنى قوله عليه السلام: «الميسور لا يسقط بالمعسور»- فلها معنيان، كما قلنا آنفاً:

أ- «الميسور من أجزاء المركّب لا يسقط بالمعسور منها» فلا تجرى بهذا المعنى فى الشرائط، لما ذكرناه فى العلويّة الثانية.

ب- «الميسور من أفراد الطبيعة لا يسـقط بالمعسور منها» فتجرى فى الشـرائط أيضاً، بناءً على أن يكون الضابط فى فرديّة شـىء للمأمور به نظر العرف- كما هو الحقّ- فإنّه كما يرى الصـلاة مع الوضوء فرداً لطبيعة الصـلاة المأمور بها يرى الصلاة بدونه أيضاً فرداً لها، غاية الأمر أنّ الأوّل فرد تامّ والثانى فرد ناقص.

وأمّا لو قلنا بأنّ الضابط هو العقل، فتختصّ بالأجزاء، لأنّ الصـلاة مع الوضوء مغايرة للصلاة بدونه عقلًا، ولا يكون النسبة بينهما بالتماميّة والنقصان مع اشتراكهما فى الفرديّة للطبيعة المأمور بها، بل الأوّل فرد لها دون الثانى فى نظر العقل.

البحث حول مرجع تشخيص «الميسور» من «المعسور»

الثانى: هل تشخيص «الميسور» من «المعسور» بيد العرف أو بيد الشرع؟

الحقّ عندنا هو الأوّل.

أمّا فى الأجزاء: فظاهر، إذ يمكن أن يكون جزء واحد من المأمور به ميسوراً بالنسبة إلى شخص ومعسوراً بالنسبة إلى شخص آخر، فلا يكون تحت ضابطة كلّيّة كى يبيّنها الشارع، بل العرف هو الذى يحكم بأنّ هذا الجزء

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۳۳۱

ميسور لزيد وذلك الجزء معسور عليه.

وأمّـا فى أفراد الطبيعـة: فلأنّ بيان الموضوعات الشـرعيّة- مثل الصـلاة- وإن كان بيـد الشارع، ولو لم يبيّن أنّها ما هى لم يكن للعرف إليها سبيل، فلم يتمكّن من تشـخيص فردها، إلّاأنّ الشارع إذا بيّن الموضوع بقوله: «الصـلاة عشرة أجزاء: التكبير، والفاتحة، والركوع، و ... والتسـليم» فالمرجع لتشـخيص أنّ الصـلاة بأىّ مقدار منها تتحقّق، هو العرف، فيحكم بأنّ المركّب من ثمانية أجزاء منها فرد للصـلاة مثلًا، والمركّب من سـبعة أجزاء منها ليس بفرد لها أصـلًا، فلا يرد الإشكال بأنّ بيان الموضوعات الشرعيّة بيد الشارع، ولا يكون للعرف إليها سبيل.

إن قلت: إنّـا لا نعلم بكون الميسور العرفى وافياً بالغرض أو بعضه، والوفاء بالغرض أو بعض الغرض ممّا لابـدَّ منه، فتعيين «الميسور» من

الطبیعة لابدّ من أن یکون بید الشارع العالم بالغرض والمصلحة.

قلت: لا دلالة فی الحدیث علی أنّ المراد ب «المیسور» ما کان مشتملًا علی المصلحة أو بعضها، لأنّ موضوع الحکم بعدم السقوط هو نفس «المیسور» من دون ضمیمة شیء آخر إلیه، فالوفاء بالغرض والمصلحة لا یکون فی لسان الدلیل.

فی دعوی ورود التخصیصات الکثیرة علی القاعدة

الثالث: قیل: لا یجوز الاتّکاء علی القاعدة، لکثرة التخصیصات الواردة علیها، فلابدّ من ضمّ عمل المشهور إلیها لیکون جابراً لضعف دلالتها، ففی کلّ مورد أفتی المشهور علی طبقها یجوز التمسّک بها، وفی کلّ مورد أعرض المشهور عنها لا یجوز.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۵، ص: ۳۳۲

وأراد هذا القائل من التخصیصات الکثیرة التی یدّعی بلوغها إلی التخصیص الأکثر موردین:

أ- الصوم، لأنّ المکلّف لو کان قادراً علیه بعض الیوم دون بعضه الآخر، لجاز له الإفطار أوّل الصبح، وکذا لو کان قادراً علی الإمساک من بعض المفطرات دون بعض، لم یجب علیه ترک ما قدر علی ترکه.

ب- المستحبّات، لأنّه لو کان قادراً علی الإتیان ببعض أجزاء المستحبّ دون بعض آخر، لسقط رأساً، ولا یستحبّ الإتیان بما هو مقدور له من الأجزاء.

الحقّ فی المسألة

أقول: أمّا المستحبّات: فقلنا بخروجها عن تحت حدیث «المیسور لا یسقط بالمعسور».

نعم، حدیث «ما لا یدرک کلّه لا یترک کلّه» یعمّها، لأنّا قلنا بأنّ ظهور الموصول فی العموم أرجح من ظهور النهی فی الحرمة، ولکنّا قلنا بعدم جواز التمسّک بالحدیث فی المقام علی القول بتقدیم ظهور الموصول، فما یجوز الاستدلال به لا یعمّ المستحبّات، وما یعمّها لا یجوز الاستدلال به.

وأمّا الصوم: فهو أمرٌ بسیط، لا مرکّب بالنسبة إلی أجزاء الزمان- کما هو ظاهر- ولا بالنسبة إلی المفطرات، لأنّ ترک کلّ مفطر لا یکون جزءً له، إذ الترک عَدَمٌ، ولا یکاد یتحقّق شیء بانضمام الأعدام بعضها إلی بعض.

وبالجملة: ترک المفطر لا یکون جزءً للصوم، بل وجوده ضدّ له ومبطل له.

فالصوم أمرٌ بسیط خارج عن تحت القاعدة تخصّصاً.

سلّمنا خروجه تخصیصاً، لکنّه مورد واحد، فأین التخصیص الکثیر

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۵، ص: ۳۳۳

أو الأکثر مع بقاء الصلاة والحجّ وغیرهما تحت القاعدة؟!

هذا تمام الکلام فی قاعدة «المیسور» وقد عرفت عدم جواز التمسّک بها، لضعف سند الروایات الثلاثة الدالّة علیها، فلا یترتّب علی المباحث المتقدّمة ثمرة عملیّة، إلّاأنّها مطالب علمیّة دقیقة ذات ثمرة عملیّة علی فرض تسلیم السند.

وهاهنا تمَّ الکلام فی أصالة البراءة والاحتیاط والتخییر.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۵، ص: ۳۳۵

فی شرائط جریان الاصول

خاتمهٔفی شرائط جریان الاصول

اشارهٔ

ثمّ تداول فی کلماتهم البحث عن شرائط جریان الاصول العملیّهٔ عقیب هذه الاصول الثلاثهٔ، ووجه تقدیم هذا البحث على الاستصحاب- الذی هو أیضاً من الاصول- أنّ ما هو شرط لجریان البراءهٔ فهو بعینه شرط لجریان الاستصحاب فی الشبهات الموضوعیّهٔ والحکمیّهٔ، فإذا تبیّن ما یتوقّف علیه أصالهٔ البراءهٔ تبیّن ما یتوقّف علیه الاستصحاب أیضاً.

هل یشترط فی جریان «أصالهٔ الاحتیاط» شیء أم لا؟

اشارهٔ

أمّا الاحتیاط: فلا یکون مشروطاً بشیء أصلًا، لأنّه حسن على کلّ حال، فکلّما تحقّق عنوان الاحتیاط کان حسناً، من دون أن یتوقّف على شیء آخر.

لا یقال: قد یکون الاحتیاط موجباً لاختلال النظام، ولا شکّ فی عدم حسن اختلال النظام، بل هو قبیح قطعاً، فحسن الاحتیاط یتوقّف على عدم استلزامه له.

لأنّه یقال: الاحتیاط حسن هاهنا أیضاً، والقبیح إنّما هو اختلال النظام، ولا

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۵، ص: ۳۳۶

یتداخل العنوانان حتّى یسری حکم أحدهما إلى الآخر، بل لو کان الاحتیاط مستلزماً لاختلال النظام دائماً لکان حسناً، فضلًا عن کونه مستلزماً له أحیاناً.

وهذا نظیر ما إذا نذر الإتیان بصلاهٔ اللیل، فإنّها لا تخرج بذلک عن کونها مستحبّهٔ، لأنّ هاهنا عنوانین: أحدهما مستحبّ، وهو صلاهٔ اللیل، والآخر واجب، وهو الوفاء بالنذر.

وتظهر الثمرهٔ فی النیّهٔ، فإنّه یجب علیه إتیانها بداعی الأمر الاستحبابی المتعلّق بصلاهٔ اللیل.

إن قلت: یصدق علیها عنوان الوفاء بالنذر أیضاً، فلِمَ لا یأتی بها بداعی الأمر الوجوبی المتعلّق بالوفاء بالنذر؟

قلت: هذا الأمر الوجوبی توصّلی، فلا یصحّ إتیان العبادهٔ بداعیه.

البحث حول ما ادّعی من الشبهات على الاحتیاط

واورد على صحّهٔ العمل بالاحتیاط إشکالات: بعضها یرتبط بمطلق الاحتیاط حتّى فی الشبهه البدویّهٔ، وبعضها الآخر یختصّ بالاحتیاط فی أطراف العلم الإجمالی، وبعضها الثالث بکیفیّهٔ الاحتیاط فیما قامت الأمارهٔ المعتبرهٔ على خلافه، کأن قامت الأمارهٔ على عدم وجوب صلاهٔ الجمعهٔ، لکنّ المکلّف یأتی بها، لأجل احتمال مخالفهٔ الأمارهٔ للواقع.

فی توقّف العبادیّهٔ على صدق عنوان الإطاعهٔ

أمّا الإشکال على مطلق الاحتیاط فهو یختصّ بالعبادات، وهو أنّه لابدّ فی العبادات من تحقّق الإطاعهٔ، وهی عبارهٔ عن الانبعاث الناشئ عن البعث، وبعبارهٔ اخرى: هی عبارهٔ عن صیرورهٔ العبد متحرّکاً بتحریک المولى، فلا

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۵، ص: ۳۳۷

یمکن أن یکون المأتیّ به احتیاطاً عبادهً، لأنّه أتی به بداعی احتمال البعث، لا بداعی نفس البعث، ولا یکون الانبعاث ناشئاً عن البعث، سیّما فی الشبهات البدویّهٔ، فلا تتحقّق الإطاعهٔ بالعمل المأتیّ به احتیاطاً کی یصدق علیه أنّه عبادهٔ.

بـل لا یمکن تحقّق الإطاعـهٔ فی المعلوم بالتفصـیل أیضاً، لأنّ الإتیان بالعمل حینئـذٍ یکون بـداعی العلم بالبعث لا بـداعی نفس البعث، لعدم استلزام العلم به تحقّقه فی الواقع، إذ یمکن أن یکون علمه جهلًا مرکّباً، فإنّ بین العلم بشیء وتحقّقه فی الواقع عموماً من وجه.

إن قلت: کیف یمکن التأثّر والانبعاث بالعلم المخالف للواقع؟

قلت: راجع إلی وجدانک، إن رأیت شَبَحاً من بعید وقطعت أنّه سبع- وهو کان فی الواقع شاةً- ألا تخاف منه ولا تتأثّر به؟

فالإطاعـهٔ لاـ تکاد تتحقّق أصـلًا، لأنّ الانبعاث دائماً إمّا أن یکون ناشـئاً عن احتمال البعث وإمّا أن یکون ناشـئاً عن العلم به، سواء کان العلم مطابقاً للواقع أو مخالفاً.

نقد القول بلزوم صدق الإطاعهٔ علی العبادهٔ

ویرد علیه أوّلًا: أنّه لا دلیل علی لزوم صدق عنوان الإطاعهٔ بالمعنی المذکور فی العبادات.

إن قلت: قوله تعالی: «أَطِیعُوا اللَّهَ وَأَطِیعُوا الرَّسُولَ وَأُوْلِی الْأَمْرِ مِنْکُمْ»[۳۳۷] یکفی فی الدلالهٔ علیه.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۵، ص: ۳۳۸

قلت: لا یکون «الإطاعـهٔ» فی هـذه الآیـهٔ بمعنی «الانبعاث الناشـئ عن البعث» لأنّه تعالی أمر بإطاعهٔ الرسول واولی الأمر أیضاً، ولا ریب فی عـدم لزوم الإتیـان بمـا أمر به الرسول صـلی الله علیه و آله وأولوا الأـمر بـداعی أمرها، لأنّ أوامرهما توصّـلیّهٔ لا تعبّدیّـهٔ، ولا یکون الإطاعتان المـذکورتان فی الآیـهٔ الشـریفهٔ متغایرتین معناً، فلا تـدلّ الآیـهٔ علی لزوم صـدق عنوان الإطاعـهٔ- بالمعنی المذکور فی کلام المستشکل- فی العبادات.

وثانیاً: أنّ القول بعـدم تحقّق الإطاعـهٔ فی المعلوم بالتفصـیل- سواء کان العلم مطابقاً للواقع أم مخالفاً- فاسد؛ لأنّ العلم بالبعث إذا کان مطابقاً للواقع کان الانبعاث ناشئاً عن نفس البعث، لا عن العلم به.

إن قلت: المثـال الـذی ذکرناه- وهو الخوف والاضـطراب برؤیـهٔ شاهٔ قطع بکونها سـبعاً- دلیل واضـح علی أنّ الانبعاث لا یکون ناشـئاً إلّاعن العلم بالبعث، فإنّ الخوف والاضطراب یتحقّق فی هذا المثال قطعاً، مع عدم کونه سبعاً فی الواقع.

قلت: کون الانبعاث ناشئاً عن العلم بالبعث فیما إذا کان العلم مخالفاً للواقع لا ینافی کونه ناشئاً عن نفس البعث فیما إذا کان مطابقاً له، فلو کان العلم بالبعث مخالفاً للواقع یکون منشأ الانبعاث العلم به، ولو کان موافقاً له یکون المنشأ نفس البعث.

والشاهـد علی هـذا أنّه یندم بعد کشف الخلاف فی صورهٔ المخالفهٔ، فیقول متأسّـفاً: «جعلت نفسـی فی کلفهٔ ومشـقّهٔ بلا جههٔ» بخلاف صورهٔ الموافقـهٔ، فـإنّه لاـ ینـدم علی الانبعاث أبـداً، فلو کان الانبعاث فی کلیهما معلولًا للعلم بالبعث لم یکن للتفرقـهٔ بین الصورتین فی الندامهٔ وعدمها وجه، لأنّ العلم فی کلتیهما کان

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۵، ص: ۳۳۹

موجوداً، فهذا شاهد علی أنّ الانبعاث ناشٍ عن نفس البعث فی صورهٔ موافقهٔ العلم للواقع.

وبعبـارهٔ علمیّـهٔ: یکون الانبعاث ناشـئاً عن المعلوم بالعرض الـذی هو نفس الواقع فی صورهٔ الموافقـهٔ، لا عن المعلوم بالـذات الـذی هو الصورهٔ الذهنیّهٔ الحاکیهٔ عن الواقع[۳۳۸].

فاتّضح إلی هنا أنّ الإشکال لا یتوجّه إلی موارد العلم التفصیلی.

وأمّـا موارد احتمال التکلیف- کالشـبههٔ البدویّـهٔ- فنسلّم أنّ الانبعاث لا یکون ناشـئاً عن البعث القطعی، لکنّ العرف مع ذلک یقضـی

بصدق عنوان الإطاعة على عمله، بل صدق الإطاعة هاهنا أوضح فى نظر العرف من موارد العلم التفصيلى، فإنّ المنبعث عن احتمال الأمر أولى بأن نسمّيه مطيعاً ممّن لا ينبعث إلّاعن الأمر القطعى.

الإشكال على الاحتياط فى موارد العلم الإجمالى

وأمّا ما يختصّ بالاحتياط فى أطراف العلم الإجمالى فإشكالان:

هل تكرار العمل يستلزم اللعب بأمر المولى؟

الأوّل: ما يرد على صرف تكرار العمل، سواء كان عبادة أم لا، وهو أنّ التكرار لعب بأمر المولى واستهزاء بمقامه فيما إذا تمكّن من العلم التفصيلى، فلو علم بنجاسة ثوب واحد بين العشرة وتمكّن من تحصيل العلم به فلو صلّى فى

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۳۴۰

كلّ منها من دون تحصيل العلم لعدّ لاعباً ومستهزءاً بأمر المولى، وكذا لو علم بأنّ المولى أمر بإحضار شخص مردّد عند العبد بين ألف نفر، فلو أحضر الجميع مع التمكّن من تحصيل العلم التفصيلى- بأن يسأل المولى عنه- لعدّ لاعباً بأمر المولى ومستهزءاً به، واللعب بأمر المولى قبيح مطلقاً وموجب للبطلان أيضاً إذا كان العمل عبادةً.

فهذا الإشكال يتوجّه إلى نفس التكرار فى أطراف العلم الإجمالى، سواء كان التكرار فى العبادة أو فى غيرها.

وفيه أوّلًا: أنّ التكرار وإن كان مستلزماً لسخريّة المولى واللعب بأمره فى المثالين، إلّاأنّه لا يعمّ، لأنّ المكلّف لو علم إجمالًا بنجاسة أحد ثوبيه، فصلّى فى كلّ منهما مع التمكّن من غسل أحدهما والإتيان بصلاة واحدة فيه لم يعدّ لاعباً بأمر المولى، لكون التكرار حينئذٍ لغرض عقلائى، لكونه أسهل من غسل أحد الثوبين والصلاة فيه، وكذا لو كان المجتهد شاكّاً فى أنّ الواجب هل هو صلاة الجمعة أو الظهر فأتى بهما- مع التمكّن من الرجوع إلى المنابع والمآخذ والعلم التفصيلى بالواجب- لم يعدّ أيضاً لاعباً بأمر المولى، لأنّ فى التكرار غرضاً عقلائيّاً أيضاً، وهو أنّ الرجوع إلى المنابع لتحصيل العلم صعب غاية الصعوبة، سيّما فى مثل الشكّ فى وجوب صلاة الجمعة والظهر، ولكنّ التكرار سهل، على أنّه مستلزم لدرك الواقع قطعاً، بخلاف الاجتهاد، فإنّه يمكن أن يخطأ فى اجتهاده.

وبالجملة: التكرار لا يستلزم التلاعب بأمر المولى والاستهزاء بمقامه فى جميع الموارد، كما هو المدّعى.

وثانياً: لا يكون المكلّف لاعباً فى الإتيان بأصل العمل، بل يأتى به لأجل

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۳۴۱

أمر المولى بنحو لولا الأمر لم يأت به، ولكنّه لاعب فى كيفيّته، وهو لا يوجب البطلان، ولذا لو أتى بأصل العمل بداعى الأمر واتّبع فى كيفيّته هواه- كالإتيان بالصلاة فى مكان حارّ فى الشتاء، وفى مكان بارد فى الصيف- كانت العبادة صحيحة.

وبعبارة اخرى: إنّ التكرار وإن كان مستلزماً للعب، إلّاأنّه لا يرتبط بأمر المولى، بل هو من مقارنات المأمور به، فلا يتحقّق بالتكرار اللعب بأمر المولى الذى كان مدار الإشكال.

كيف يمكن قصد الوجه فى موارد الاحتياط فى العبادات؟

الثانى: ما يرد على التكرار فى خصوص العبادات، وهو أنّه يعتبر فى صحّة العبادة قصد التقرّب والوجه، إمّا بنحو الغاية، كأن يقصد إتيان الصلاة لوجوبها، أو بنحو الوصف، كأن يقصد إتيان الصلاة الواجبة، وفى أطراف العلم الإجمالى لا يعلم بوجوب ما أتى به، ولا بكونه مقرّباً، فكيف يتمشّى منه قصد التقرّب والوجوب؟ مثلًا عند دوران الواجب بين صلاة الجمعة والظهر لو أتى المكلّف بهما لم يعلم بوجوب صلاة الجمعة ولا بمقرّبيّته كى يقصدهما، وهكذا الأمر فى الظهر.

وفيه: أنّه يكفى فى تحقّق قصد الوجه وسائر ما يتعلّق بالنيّة احتمال التكليف، فلو قصد الوجه معلّقاً- بأن ينوى «إنّى اصلّى صلاة الجمعة لوجوبها لو كانت واجبة»- لكفى.

إن قلت: لابدّ فى العبادة من الجزم فى النيّة وما يتعلّق بها، وهو لا يحصل إلّا مع العلم التفصيلى، فلا يجزى التعليق فى النيّة.

قلت: لا دليل على لزوم الجزم فى النيّة، لا عقلًا ولا شرعاً، لعدم صلاحيّة

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۳۴۲

العقل للحكم فى مثل هذه المسألة، وعدم دلالة النقل عليه.

بل الدليل على خلافه على ما اخترناه فى باب التعبّدى والتوصّلى، من إمكان التمسّك بإطلاق الأمر لرفع اعتبار قصد القربة إذا شككنا فى كون المأمور به تعبّديّاً أو توصّليّاً، فإنّا قلنا هناك: يمكن التمسّك بإطلاق الأمر لنفى اعتبار النيّة ومتعلّقاتها لو شككنا فى اعتبارها[۳۳۹]، كما يمكن التمسّك بالإطلاق لنفى الجزئيّة والشرطيّة المشكوكتين.

وفى المقام أصل لزوم النيّة معلوم، ولكنّ الجزم فيها مشكوكٌ فيه، فينفيه الإطلاق.

وأمّا على ما اختاره المحقّق الخراسانى رحمه الله، من عدم إمكان تحقّق الإطلاق فى الأمر بالنسبة إلى اعتبار النيّة ومتعلّقاتها- بدعوى أنّ الإطلاق لا يمكن أن يتحقّق إلّافيما يمكن التقييد، والتقييد هاهنا مستلزم للدور، لاستلزامه أخذ ما لا يكاد يتأتّى إلّامن قبل الأمر بشىء فى متعلّق ذاك الأمر[۳۴۰]- فلا يمكن التمسّك بإطلاق الأمر فى المقام لنفى الجزم فى النيّة.

لكن لا مانع حينئذٍ من إجراء أصالة البراءة لنفيه.

والحاصل: أنّ الجزم فى النيّة غير لازم، والشاهد على هذا أنّه يمكن قصد الوجه فى الشبهات البدويّة بإقرار الخصم، مثلًا لو شكّ فى وجوب صلاة بالشكّ البدوى فلا ريب فى حسن الاحتياط بإتيانها، مع أنّه لا يعلم بوجوبها، فلا يمكن له قصد الوجه جزماً، فعلم أنّ الجزم لا يعتبر فى النيّة ومتعلّقاتها، بل يكفى تحقّقها معلّقةً.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۳۴۳

وأمّا ما حكى عن السيّد الرضىّ رحمه الله من إجماع الإماميّة على بطلان صلاة مَن صلّى صلاة لا يعلم[۳۴۱] أحكامها[۳۴۲]، وما ادّعى أيضاً من الإجماع على بطلان عبادة من ترك طريقى الاجتهاد والتقليد وسلك طريق الاحتياط[۳۴۳]، فهو إجماع منقول لا يجوز التمسّك به، لعدم حجّيّته.

نظريّة المحقّق النائينى رحمه الله فى المسألة

قال المحقّق النائينى رحمه الله: يعتبر فى حسن الاحتياط إذا كان على خلافه حجّة شرعيّة أن يعمل المكلّف أوّلًا بمؤدّى الحجّة، ثمّ يعقّبه بالعمل على خلاف ما اقتضته الحجّة إحرازاً للواقع، وليس للمكلّف العمل بما يخالف الحجّة أوّلًا ثمّ العمل بمؤدّى الحجّة، إلّاإذا لم يستلزم رعاية احتمال مخالفة الحجّة للواقع استئناف جملة العمل وتكراره، كما إذا كان مفاد الحجّة عدم وجوب السورة فى الصلاة، فإنّ رعاية احتمال مخالفتها للواقع يحصل بالصلاة مع السورة، ولا يتوقّف على تكرار الصلاة، وإن كان يحصل بالتكرار أيضاً.

وهذا بخلاف ما إذا كان مفاد الحجّة وجوب خصوص صلاة الجمعة مع احتمال أن يكون الواجب هو خصوص صلاة الظهر، فإنّ رعاية احتمال مخالفة الحجّة للواقع لا يحصل إلّابتكرار العمل، وفى هذا القسم لا يحسن الاحتياط إلّا بعد العمل بما يوافق الحجّة ولا يجوز العكس.

والسرّ فى ذلك: هو أنّ معنى اعتبار الطريق: إلغاء احتمال مخالفته للواقع عملًا وعدم الاعتناء به، والعمل أوّلًا برعاية احتمال مخالفة الطريق للواقع ينافى

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۳۴۴

إلغـاء احتمـال الخلاف، فإنّ ذلک عین الاعتناء باحتمال الخلاف، وهـذا بخلاف ما إذا قـدّم العمل بمؤدّی الطریق، فإنّه حیث قـد أدّی المکلّف ما هو الوظیفهٔ وعمل بما یقتضیه الطریق، فالعقل یستقلّ بحسن الاحتیاط لرعایهٔ إصابهٔ الواقع.

هـذا مضافاً إلی أنّه یعتبر فی حسن الطاعـهٔ الاحتمالیّـهٔ عـدم التمکّن من الطاعهٔ التفصـیلیّهٔ، وبعد قیام الطریق المعتبر علی وجوب صـلاهٔ الجمعـهٔ یکون المکلّف متمکّناً من الطاعـهٔ والامتثال التفصـیلی بمؤدّی الطریق، فلا یحسن منه الامتثال الاحتمالی لصـلاهٔ الظهر[۳۴۴]، إنتهی موضع الحاجهٔ من کلامه رحمه الله.

نقد ما أفاده المحقّق النائینی رحمه الله فی المقام

وفیه: أنّه لا یتقدّم الامتثال التفصـیلی علی الإجمالی عندنا، فیجوز الاحتیاط مع التمکّن من الامتثال التفصـیلی ولو کان علمیّاً، فضـلًا عن کونه ظنّیاً، فقـد مرّ[۳۴۵] آنفـاً أنّه یجوز الاحتیـاط بإتیـان الصـلاهٔ فی الثیاب المتعـدّدهٔ التی علم بنجاسـهٔ أحـدها مع التمکّن من غسـل أحدها والصلاهٔ فیه، وهذا تقدیم للامتثال الإجمالی علی الامتثال التفصیلی العلمی.

وأمّـا قوله رحمه الله بـأنّ معنی حجّیّـهٔ الأمـارهٔ هو إلغـاء احتمـال خلاـف مؤدّاهـا فی مقـام العمـل، فهو أیضاً باطل، لأنّ دلیل حجّیّتها لا یوجب إلّاالعمل بمؤدّاها، سـیّما بناء العقلاء الـذی کان أهمّ أدلّـهٔ حجّیّتها، لأنّ الأدلّـهٔ اللفظیّـهٔ لو احتمل دلالتها علی لزوم إلغاء احتمال الخلاف، لا یمکن هذا الاحتمال فی بناء العقلاء،

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۵، ص: ۳۴۵

لأنّ بنائهم لا یکون إلّاعملهم بقول الثقهٔ، فمن أین یستفاد لزوم إلغاء احتمال الخلاف؟!

سلّمنا، ولکنّه لا فرق فی عدم الإلغاء بین تقدیم ما قامت الحجّهٔ علی خلافه وبین تأخیره، إذ فی کلیهما لم یُلغَ احتمال الخلاف فی مقام العمل، فلابدّ من ترکه رأساً، ولا یتمّ قوله رحمه الله بسـقوط دلیل حجّیّهٔ الأمارهٔ بمجرّد الإتیان بما یقتضیه، فلا مانع من الاحتیاط بعده، وذلک لأنّ دلیل الحجّیّهٔ لو اقتضی أمرین:

أحدهما: لزوم العمل علی مؤدّی الأمارهٔ، والثانی: لزوم إلغاء احتمال الخلاف عملًا، فبإتیان صـلاهٔ الجمعهٔ فی المثال سقط دلیل الحجّیّهٔ بالنسبهٔ إلیالأمر الأوّل من الأمرین اللذین اقتضاهما، لا بالنسبهٔ إلی الأمر الثانی.

لکنّ الحقّ فی معنی حجّیّهٔ الأمارات هو لزوم العمل علی مقتضاها فقط، لا لزوم إلغاء احتمال الخلاف.

هذا تمام الکلام فی باب الاحتیاط، وثبت أنّه لا یعتبر فی حسـنه شیء، بل بمجرّد تحقّق الموضوع أعنی عنوان «الاحتیاط» یحکم العقل بحسنه.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۵، ص: ۳۴۷

فی توقّف إجراء البرائهٔ علی وجوب الفحص

القول فیما یعتبر فی جریان البراءهٔ

وجوب الفحص فی البراءهٔ العقلیّهٔ

یتوقّف حکم العقل بقبح العقاب بلا بیان فی الشبهات الحکمیّهٔ علی الفحص عن الدلیل علی الحکم الواقعی.

واستدلّ علیه بالأدلّهٔ الأربعهٔ:

الدلیل العقلی علی وجوب الفحص

أمّا العقل: فهو أنّ المراد ب «البيان» وإن كان هو البيان الواصل- ضرورة أنّ المولى لو كتب وظائف عبده فى ورقة وأرسلها إليه، لكنّها ضلّت فى الطريق قبل أن تصل إلى العبد، فلا يجوز للمولى عقابه على ترك تلك الوظائف، لأنّ البيان وإن صدر من قبل المولى لكنّه حيث لم يصل إلى العبد يحكم العقل بقبح عقابه على ترك الامتثال- إلّاأنّ الوصول فى الأحكام المتوجّهة إلى عامّة الناس لا يتوقّف على إعلام كلّ واحد من آحاد المكلّفين على حدة، بل للوصول فى هذه الأحكام طرق مألوفة بين العقلاء، فإنّ القوانين المصوّبة فى السلطة التشريعيّة إذا دوّنت وكتبت فى الجرائد الرسميّة وانتشرت فى الأخبار من طريق الإذاعة والتلفاز، صدق عليها أنّها وصلت إلى الناس، ولا تسمع

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۳۴۸

دعوى من خالفها معتذراً بعدم العلم بها.

وكذلك الأمر فى الأحكام الشرعيّة، فإنّها- بعد تشريعها من قبل اللّه تعالى ووحيها إلى نبيّه صلى الله عليه و آله وتبيين ما كان مجملًا منها من قبل أوصيائه عليهم السلام وإيصالهم عليهم السلام إيّاها إلى الفقهاء[۳۴۶] الذين كانوا بصدد كتابتها لمسلمى العصور المتأخّرة- دوّنت فى الاصول الأوّليّة الكثيرة[۳۴۷] المشتملة على كلمات الأئمّة المعصومين عليهم السلام.

ثمّ انتقلت منها إلى الاصول الثانويّة، كالكتب الأربعة، ومنها إلى سائر المجاميع الروائيّة، كوسائل الشيعة ومستدرك الوسائل.

فيصدق على الأحكام المندرجة فى الكتاب وفى أحاديث الكتب الأربعة وسائر الاصول المعتمدة التى بأيدينا أنّها بيان واصل.

فإذا شككنا مثلًا فى وجوب شىء وعدمه فلا يجوز التمسّك بأصالة البراءة إلّا بعد الفحص عن الدليل وعدم وجدانه فى مظانّه كى يكون العقاب على تركه- على فرض وجوبه واقعاً- عقاباً بلا بيان ومؤاخذة بلا برهان.

دليل مَن أنكر وجوب الفحص فى إجراء البراءة

وربما يستدلّ على عدم لزوم الفحص بأنّ البعث والزجر ما لم يكن معلوماً لا يصلح لأن يكون محرّكاً وباعثاً إلى المأمور به أو مانعاً وزاجراً عن المنهىّ عنه[۳۴۸].

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۳۴۹

ولو لم يصلح لذلك لم يكن منجّزاً للتكليف، لأنّ استحقاق العقوبة على المخالفة يتوقّف على وجود ما يصلح للباعثيّة والزاجريّة.

والبعث[۳۴۹] فى الشبهات الحكميّة البدويّة ليس بمعلوم، بل محتمل، والاحتمال لا يكون حاكياً وكاشفاً عن الواقع، والبعث ما لم يكن معلوماً ومكشوفاً لم يكن منجّزاً، فلا ملزم لوجوب الفحص بالرجوع إلى مظانّ وجود الحكم الواقعى، بل يحكم العقل بقبح العقاب بلا بيان حتّى قبل الفحص.

نقد نظريّة مَن أنكر وجوب الفحص فى المقام

وفيه أوّلًا: النقض بالروايات المعتبرة، فإنّها منجّزة للتكليف، ضرورة أنّ المكلّف لو خالفها ووقع فى مخالفة التكليف الواقعى لاستحقّ العقوبة، مع أنّ الروايات المعتبرة لا تفيد العلم غالباً، بل ربما لا توجب الظنّ، لأنّ حجّيّتها لا تتوقّف على حصول الظنّ الشخصى، بل هى حجّة حتّى فيما إذا قام الظنّ على خلافها، فلو توقّف تنجّز التكليف على حصول العلم به لما تنجّز علينا الأحكام التى تدلّ عليها الأخبار المعتبرة، ولا يمكن الالتزام به، لكونه مستلزماً للغويّة حجّيّتها، فالقول بأنّ «البعث ما لم يكن معلوماً لم يكن منجّزاً» فاسد.

وثانياً: أنّ مسألة المنجّزيّة لا ترتبط بمسألة الباعثيّة والمحرّكيّة، فلا يصحّ القول بأنّ ما لا يصلح للباعثيّة- وهو التكليف غير المعلوم- لا يصلح للمنجّزيّة.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۳۵۰

وذلک لأنّ التنجیز من الأحکام العقلیّة، فإنّ العقل هو الذی یحکم باستحقاق العقوبة علی المخالفة وعدم استحقاقها علیها.

ولا ریب فی أنّ المولی إذا کتب وظائف عبده فی ورقة وجعلها فی محفظة قرطاسیّة وسدّ باب تلک المحفظة وأرسلها إلیه، یجب علی العبد فتحها والنظر إلی تلک الورقة، لیقف علی ما کتبه المولی فیها، ولو تساهل فی ذلک ووقع فی مخالفة التکالیف الصادرة من قبل المولی، لاستحقّ عقوبته عقلًا، ولیس له الاعتذار بأنّی لم أکن عالماً بما فی الورقة ولم أکن مکلّفاً بفتح باب المحفظة.

وکذلک الأمر فی الشرعیّات، فإنّ من احتمل وجوب شیء شرعاً لا یجوز له ترکه باستناد قاعدة «قبح العقاب بلا بیان» من دون الرجوع إلی مثل کتاب وسائل الشیعة ومطالبة حکمه الشرعی الواقعی، فإنّه لو ترکه من دون الفحص وکان فی الواقع واجباً، لاستحقّ العقوبة عند العقل.

والحاصل: أنّ البعث المحتمل وإن لم یکن صالحاً للباعثیّة إلّاأنّه صالح للمنجّزیّة، فلا یجوز التمسّک بقاعدة «قبح العقاب بلا بیان» قبل الفحص، لأنّ المراد ب «البیان» وإن کان هو البیان الواصل، إلّاأنّ الوصول- فی التکالیف المتوجّهة إلی العموم- یتحقّق بمثل تدوینها فی الجرائد الرسمیّة إذا کانت من قبیل القوانین العقلائیّة، وبکتابتها فی الکتب الأصلیّة والمجامیع الروائیّة إذا کانت من قبیل الأحکام الشرعیّة، فلابدّ قبل إجراء البراءة من الفحص فی مظانّ وجود الدلیل علی الأحکام الواقعیّة.

هل الاقتحام فی الشبهات یستلزم الظلم علی المولی؟

وقد یقرّر حکم العقل علی وجوب الفحص بوجه آخر، وهو أنّ ارتکاب المشتبه إذا کان قبل الفحص عن الدلیل کان ظلماً علی المولی، والظلم قبیح

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۵، ص: ۳۵۱

مطلقاً، سیّما إذا وقع علی المولی، ولا فرق فی ذلک بین کون المشتبه حراماً فی الواقع أم لا.

فإذا احتمل العبد حرمة شرب التتن وارتکبه من دون أن یفحص عن الدلیل کان فعله قبیحاً موجباً لاستحقاق العقوبة، وإن لم یکن فی الواقع حراماً. کما أنّ التجرّی[۳۵۰] یوجب استحقاق عقوبة المتجرّی.

بخلاف ما إذا فحص عن الدلیل ولم یجده فی مظانّه، لعدم صدق الظلم علی المولی حینئذٍ، وإن کان فی الواقع حراماً.

هذا حاصل هذا الوجه العقلی لإثبات وجوب الفحص فی المقام.

نقد القول بأنّ الاقتحام فی الشبهات ظلم علی المولی

ولا یخفی أنّه لا حاجة إلی التمسّک بهذا الوجه بناءً علی ما اخترناه من عدم جریان قاعدة «قبح العقاب بلا بیان» قبل الفحص.

وعلی هذا فلابدّ من أن یرید هذا القائل أنّ القاعدة تجری فی المقام مطلقاً:

قبل الفحص وبعده، إلّاأنّ ارتکاب المشتبه قبل الفحص ممنوع لأجل کونه ظلماً علی المولی، لا لعدم جریان القاعدة.

وهذا واضح الفساد، لأنّ مخالفة التکلیف التی عدّ احتمالها ظلماً علی المولی لو فرض کونها مخالفةً جائزة فلم یعقل أن یکون احتمالها ظلماً، فلابدّ من أن یُراد کونها مخالفة قبیحة وغیر جائزة، مع أنّه لا یمکن الالتزام بقبح المخالفة بعد القول بجریان قاعدة «قبح العقاب بلا بیان» قبل الفحص وبعده، لأنّ تحقّق المخالفة باستناد حکم العقل بالبراءة لا یعقل أن

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۵، ص: ۳۵۲

یکون قبیحاً.

وبعبارة اخری: إن کان بین ما قبل الفحص وما بعده فرق فی جریان القاعدة، فلا مجال فی المقام للتمسّک بأنّ الاقتحام فی الشبهات ظلم علی المولی، لخروج المقام بنفسه عن تحت القاعدة.

وإن لم يكن بينهما فرق، بل تجرى فى كلتا الصورتين فلاـ يعقل أن يكون العمل الذى يحتمل كونه مخالفاً لتكليف المولى قبيحاً، وحينئذٍ لا يكاد ينطبق عليه عنوان الظلم على المولى.

ومنه انقدح بطلان قياس المقام إلى مسألة التجرّى، فإنّ من قال باستحقاق العقوبة فى تلك المسألة إنّما قال به لأجل تحقّق واقعيّة التجرّى الذى هو طغيان على المولى وخروج عن رسوم العبوديّة.

والمتجرّى وإن لم يرتكب مخالفة واقعيّة، إلّاأنّ استحقاق العقوبة لا يرتبط بارتكاب المخالفة الواقعيّة، بل هو يترتّب- عند من قال باستحقاق المتجرّى العقاب- على نفس عنوان التجرّى، وهو كون العبد فى مقام الطغيان على المولى وخروجه عن رسوم عبوديّته، ولا فرق فى ذلك بين العاصى والمتجرّى.

وأمّا من ارتكب شرب التتن المحتمل الحرمة باستناد قاعدة «قبح العقاب بلا بيان» فلا يكون ظالماً على المولى.

وبالجملة: لاـ يتحقّق فى المقام ظلم بوجه من الوجوه، بخلاف باب التجرّى، فإنّه وإن لم يكن مخالفة واقعيّة، إلّاأنّ عنوان التجرّى محفوظ، ومن قال باستحقاق العقوبة فيه إنّما قال به لنفس هذا العنوان.

فلا يمكن إثبات وجوب الفحص من طريق مسألة الظلم على المولى.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۳۵۳

فى إثبات وجوب الفحص بالعلم الإجمالى بأحكام شرعيّة

وقد يقرّر حكم العقل بوجوب الفحص بتقرير ثالث، وهو حصول العلم الإجمالى لكلّ أحد- قبل الأخذ فى استعلام المسائل- بوجود واجبات ومحرّمات كثيرة فى الشريعة، ومعه لا يصحّ التمسّك بأصل البراءة، لأنّ الشكّ فى المكلّف به، لا التكليف.

هذا تقرير عقلى آخر لإثبات وجوب الفحص وصار مقبولًا عند المحقّق النائينى رحمه الله.

وحاصله: أنّ العلم الإجمالى بوجود تكاليف كثيرة فى الشريعة يوجب تنجّزها عقلًا، فلا يجوز مخالفتها، فلابدّ من الفحص، لحصول الاطّلاع عليها.

نقد القول باقتضاء العلم الإجمالى وجوب الفحص

وفيه: أنّ البحث إنّما هو فى جريان البراءة العقليّة قبل الفحص، وأصالة البراءة- سواء كانت عقليّة أو نقليّة- لاـ تجرى إلّافى موارد الشكّ فى التكليف، ففى موارد العلم به سواء كان تفصيليّاً أو إجماليّاً لا تجرى قاعدة «قبح العقاب بلا بيان» أصلًا كى نتكلّم فى أنّه هل يشترط فيها الفحص أم لا.

فمورد الاستدلال- وهو العلم الإجمالى بوجود تكاليف كثيرة فى الشريعة- يكون مجرى الاشتغال، ولا يرتبط بالمقام.

وبعبارة اخرى: محلّ الكلام إنّما هو ما تجرى فيه البراءة بلا إشكال مع قطع النظر عن وجوب الفحص، وهذا غير موارد العلم الإجمالى، فالاستدلال بالعلم الإجمالى لإثبات توقّف البراءة العقليّة على الفحص عن الدليل، لا ينطبق على المدّعى.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۳۵۴

هذا جواب أساسى دقيق عن هذا الدليل.

لكن اجيب عنه بوجهين آخرين، وقد وقع من الأعلام فيهما النقض والإبرام.[۳۵۱]

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة ؛ ج‌۵ ؛ ص۳۵۴

الأوّل: أنّه أخصّ من المدّعى، فإنّ المدّعى هو وجوب الفحص فى كلّ ما يرجع فيه إلى البراءة العقليّة من موارد الشبهة الوجوبيّة

والتحريميّة، وهـذا الـدليل إنّما يوجب الفحص قبل اسـتعلام جملة من الأحكام بمقدار يحتمل انحصار المعلوم بالإجمال فيه، لانحلال العلم الإجمالی بذلک.

جواب المحقّق النائينی رحمه الله عن هذه المناقشة

وأورد عليه المحقّق النـائينی رحمه الله بـأنّ اسـتعلام مقـدار من الأحكـام يحتمل انحصار المعلوم بالإجمال فيها لا يوجب انحلال العلم الإجمالی، إذ متعلّق العلم تارةً: يتردّد من أوّل الأمر بين الأقلّ والأكثر، كما لو علم بأنّ فی هذا القطيع من الغنم موطوءً، وتردّد بين كونه عشرة أو عشرين.

واخرى: يكون المتعلّق عنوانـاً ليس بنفسه مردّداً بين الأقـلّ والأـكثر من أوّل الأمر، بل المعلوم بالإجمال هو العنوان بما له فی الواقع من الأفراد، كما لو علم بموطوئيّة البيض من هذا القطيع، وتردّدت البيض بين كونها عشراً أو عشرين.

ففی الأوّل ينحلّ العلم الإجمالی بالعلم التفصـيلی بمقـدار يحتمل انحصار المعلوم بالإجمال فيه، كما لو علم بموطوئيّة هذه العشـرة من القطيع.

وفی المثال الثانی لا ينحلّ العلم الإجمالی بالعلم التفصـيلی بمقدار يحتمل انحصار المعلوم بالإجمال فيه، بل لابدّ من الفحص التامّ عن كلّ ما يحتمل انطباق العنوان المعلوم بالإجمال عليه، لأنّ العلم الإجمالی يوجب تنجز متعلّقه

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۳۵۵

بمـا له من العنوان، ففی المثـال العلم الإجمـالی تعلّق بعنوان البيض بمـا له من الأـفراد فی الواقع، فكلّ ما كان من أفراد البيض واقعاً قد تنجّز التكليف به، ولاـزم ذلـک هو الاجتنـاب عن كـلّ مـا يحتمـل كونه من أفراد البيض، والعلم التفصـيلی بموطوئيّـة عـدّة من البيض يحتمل انحصار البيض فيه لا يوجب انحلال العلم الإجمالی.

ومـا نحن فيه من هـذا القبيـل، لأـنّ المعلوم بالإجمـال فی المقـام هی الأحكـام الموجودة فيمـا بأيـدينا من الكتب، فقـد تنجّزت جميع الأحكام المثبتـة فی الكتب، ولازم ذلک هو الفحص التامّ عن جميع الكتب التی بأيـدينا، ولا ينحلّ العلم الإجمالی باسـتعلام جملة من الأحكام يحتمل انحصار المعلوم بالإجمال فيها.

ألا ترى أنّه ليس للمكلّف الأخـذ بالأقلّ لو علم باشـتغال ذمّته لزيد بما فی الطومار، وتردّد ما فی الطومار بين الأقلّ والأكثر، بل لابدّ له من الفحص التـامّ فی جميع صـفحات الطومـار، كمـا عليه بنـاء العرف والعقلاـء، وما نحن فيه يكون بعينه من هـذا القبيل[۳۵۲]، إنتهی كلامه رحمه الله.

نقد ما أفاده المحقّق النائينی قدس سره من قبل الإمام الخمينی

«مدّ ظلّه»

وناقش فيه سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» بقوله:

وفيه أوّلًـا: أنّه لاـ فرق فی الانحلاـل بين تعلّق العلم بعنوان ويكون العنوان بمـا له من الأـفراد الواقعيّـة مردّداً بين الأقـلّ والأـكثر، وتردّد المتعلّق من أوّل الأمر بينهما، فيما إذا كان العنوان ممّا ينحلّ بواسـطة انحلال التكليف، فإذا علم بوجوب إكرام العالم بما له من الأفراد، وتردّدت بين الأقلّ والأكثر، فلا محالة ينحلّ

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۳۵۶

العلم الإجمالی بالعلم التفصيلی والشکّ البدوی.

نعم، إذا كان نسبة العنوان إلی المعنون نسبة المحصَّل والمحصِّل، وتردّد المحصِّل بين الأقلّ والأكثر لابدّ من الاحتياط[۳۵۳].

وأمّا العنوان المنحلّ إلی التکالیف المستقلّة کالبیض من الغنم، فلا إشکال فی کونه کالمردّد من أوّل الأمر بین الأقلّ والأکثر.

وثانیاً: لو سلّم ذلک فلا إشکال فی عدم کون ما نحن فیه من هذا القبیل، لأنّ معنی تعلّق العلم بعنوان وتنجّزه به أن یکون العنوان بذاته متعلّق الحکم، وأمّا تعلّق العلم بعنوان غیر ذی حکم فلا أثر له.

فحینئذٍ نقول: إنّ العلم بوجود أحکام فی الکتب التی بأیدینا لا یوجب تنجّزها بهذا العنوان، فإنّ عنوان کون الأحکام فی الکتب لیس من العناوین التی تعلّق بها الحکم حتّی یتنجّز بما له من العنوان، ضرورة أنّه من الانتزاعیّات بعد جمع الأحکام فی الکتب، وهذا ممّا لا یتعلّق به حکم، ولا تکون الأحکام بذلک العنوان مورداً للتکلیف، فالعلم الإجمالی المؤثّر متعلّق بنفس الأحکام بوجودها الواقعی، ویتردّد من أوّل الأمر بین الأقلّ والأکثر، فینحلّ العلم الإجمالی إلی التفصیلی والشکّ البدوی.

وممّا ذکرنا یتّضح أنّ ما ذکره من المثالین المتقدّمین مورد للمناقشة، فإنّ عنوان «البیض» لیس ممّا تعلّق به الحکم، حتّی یکون العلم المتعلّق به منجّزاً له بعنوانه، فإنّه عنوان عرضی مقارن من باب الاتّفاق مع ما تعلّق به التکلیف،

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۵، ص: ۳۵۷

وهو عنوان الموطوء، فالمتعلّق هو الموطوء لا الأبیض، فالعلم المتعلّق به موضوع الأثر أی التنجز، فحینئذٍ لو صحّ ما ذکره- من أنّه لو کان العلم متعلّقاً بعنوان کان منجّزاً لأفراده الواقعیّة، ولا ینحلّ العلم الإجمالی إلی التفصیلی والشکّ- کان المثال الأوّل کذلک، لتعلّق العلم بالموطوء، وتردّده بین الأقلّ والأکثر، کما أنّ المثال الثانی أیضاً کذلک، لما ذکرنا، لا لتعلّق العلم بعنوان البیض من الغنم، کما هو واضح.

وأمّا ما ذکره- من أنّه لیس للمکلّف الأخذ بالأقلّ لو علم باشتغاله بما فی الطومار- فهو أجنبیّ عن المقام، بل هو من قبیل الشبهات الموضوعیّة- التی سیتعرّض هذا المحقّق لها، ویختار وجوب الفحص فیها- ممّا لا یحتاج حصول العلم بالموضوع فیها إلی مقدّمات کثیرة، بل یحصل بمجرّد النظر، فالفحص فیها لازم، ولو مع عدم العلم الإجمالی[۳۵۴]، فالعلم الإجمالی من قبیل الحجر المضموم لجنب الإنسان[۳۵۵]، إنتهی کلامه «مدّ ظلّه».

الثانی: أنّه أعمّ من المدّعی، لأنّ المدّعی هو الفحص عن الأحکام فی خصوص ما بأیدینا من الکتب، والمعلوم بالإجمال معنی أعمّ من ذلک، لأنّ متعلّق العلم هی الأحکام الثابتة فی الشریعة واقعاً[۳۵۶]، لا خصوص ما بأیدینا، والفحص فیما بأیدینا من الکتب لا یرفع أثر العلم الإجمالی، بل العلم باقٍ علی حاله، ولو بعد الفحص التامّ عمّا بأیدینا.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۵، ص: ۳۵۸

جواب المحقّق النائینی رحمه الله عن هذا الإشکال

وأورد علیه المحقّق النائینی رحمه الله بأنّه وإن علم إجمالًا بوجود أحکام فی الشریعة أعمّ ممّا بأیدینا من الکتب، إلّاأنّه یعلم إجمالًا أیضاً بأنّ فیما بأیدینا من الکتب أدلّة مثبتة للأحکام مصادفة للواقع بمقدار یحتمل انطباق ما فی الشریعة علیها، فینحلّ العلم الإجمالی العامّ بالعلم الإجمالی الخاصّ ویرتفع الإشکال بحذافیره، ویتمّ الاستدلال بالعلم الإجمالی لوجوب الفحص، فتأمّل جیّداً[۳۵۷]، إنتهی کلامه رحمه الله.

نقد ما أفاده المحقّق النائینی رحمه الله فی الجواب عن هذا الإشکال

وفیه: أنّه بناءً علی صحّة دعواه[۳۵۸] لا یبقی مجال لدعوی انحلال العلم الإجمالی العامّ بالعلم الإجمالی الخاصّ الذی تعلّق بما فی الکتب التی بأیدینا، لإمکان أن یقال: إنّ العلم الإجمالی العامّ تعلّق بعنوان واحد هو الأحکام التی فی الکتب مطلقاً أو الأحکام الصادرة عن الشریعة وأمثال ذلک، والمفروض أنّ تعلّقه به موجب لتنجّزه بما له من الأفراد الواقعیّة، وتردّده بین الأقلّ والأکثر لا یوجب

الانحلال.

وبالجملة: إنّ هاهنا مناقشتين على التمسّک بالعلم الإجمالى لإثبات وجوب الفحص:

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۳۵۹

أ- أنّه أخصّ من المدّعى.

ب- أنّه أعمّ من المدّعى.

وقد بنى المحقّق النائينى رحمه الله جوابه عن المناقشة الاولى على عدم انحلال العلم الإجمالى فيما إذا تعلّق بعنوان ليس بنفسه مردّداً بين الأقلّ والأكثر من أوّل الأمر، وبنى جوابه عن المناقشة الثانية على انحلاله فى نفس هذا المورد.

وهذا تهافت ظاهر، فإنّ العنوان الذى تعلّق به العلم الإجمالى فى المقام لو كان غير قابل للانحلال لم يصحّ جوابه عن المناقشة الثانية، وإن كان قابلًا له لم يصحّ دعوى عدم الانحلال فى الجواب عن المناقشة الاولى.

نعم، يمكن الجواب عن الإشكال الثانى بناءً على ما اخترناه من تحقّق الانحلال مطلقاً، سواء تعلّق العلم الإجمالى بالعنوان أو بغيره، ولذا قلنا بالانحلال فى كلا المثالين المتقدّمين فى كلام هذا المحقّق الكبير: وهما ما إذا تعلّق العلم الإجمالى بأنّ فى هذا القطيع من الغنم موطوءً وتردّد بين كونه عشرة أو عشرين، وما إذا تعلّق بموطوئيّة البيض من هذا القطيع، وتردّدت البيض بين كونها عشراً أو عشرين.

لكن قد عرفت أنّ الجواب المختار من أصل الدليل، هو أنّ مسألة العلم الإجمالى لا ترتبط بالمقام أصلًا، لأنّا نبحث فى شرائط جريان أصالة البراءة التى مجراها هو الشکّ فى التكليف، والعلم الإجمالى يرتبط بالشکّ فى المكلّف به الذى يجرى فيه الاشتغال.

هذا تمام الكلام فى الدليل العقلى على وجوب الفحص، وقد قرّرناه بوجه مقبول فى بداية البحث، وإن كان الوجهان الأخيران- وهما مسألة الظلم على المولى، ومسألة العلم الإجمالى- غير مقبولين، كما عرفت.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۳۶۰

البحث حول قيام الإجماع على وجوب الفحص

وأمّا الإجماع: فهو اتّفاق جميع العلماء على عدم جواز التمسّک بالبراءة العقليّة قبل الفحص.

لكن يرد عليه أوّلًا: أنّ بيان حدود المسائل العقليّة وضوابطها إنّما هو بيد العقل، ولا مجال للأدلّة التعبّديّة فيها، فلو فرض دلالة العقل على «قبح العقاب بلا بيان» حتّى قبل الفحص، فلا يمكن ردّه لأجل مثل الإجماع. ألا ترى أنّه يجب تأويل قوله تعالى: «وَجَاءَ رَبُّکَ»[۳۵۹]، لأجل حكم العقل بعدم تجسّمه تعالى وما يلزم منه؟

وثانياً: أنّ الإجماع لا يكون دليلًا مستقلّاً فيما إذا كان مدركه معلوماً أو محتملًا، كما فيما نحن فيه، فإنّا نحتمل قويّاً أن يكون مستند المجمعين ما اخترناه لإثبات وجوب الفحص، وهو عدم جريان قاعدة «قبح العقاب بلا بيان» قبل الفحص بالتقريب الذى تقدّم منّا[۳۶۰].

البحث حول دلالة الآيات والروايات على وجوب الفحص

وأمّا الكتاب والسنّة: فالحقّ هو دلالة بعض الآيات والروايات على وجوب التفقّه والتتبّع والتعلّم.

لكن يحتمل قويّاً أن تكون إرشاداً إلى حكم العقل، لا حكماً تعبّديّاً بتأسيس الشارع، فإنّ العقل يستقلّ بالحكم بلزوم التفقّه فى الدين وتعلّم أحكام المولى الواقعى.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۳۶۱

وبالجملة: لا- يبعد أن يكون هذا النوع من الآيات والروايات تأكيداً لحكم العقل، وإرشاداً إليه، مثل قوله تعالى: «أَطِيعُوا اللَّهَ»[۳۶۱]، حيث إنّ العقل يحكم بوجوب إطاعة اللّه تعالى، وهذه الآية الشريفة تكون إرشاداً إلى حكمه.

وتلخّص من جميع ما تقدّم أنّ جريان البراءة العقليّة فى الشبهات الحكميّة يتوقّف على وجوب الفحص، ولا يدلّ عليه إلّادليل واحد، وهو أنّ العقل لا يحكم قبل الفحص ب «قبح العقاب بلا بيان»، وهذا دليل قوىّ لا يمكن المناقشة فيه.

مقدار الفحص اللازم لإجراء البراءة

ثمّ لا يخفى عليك أنّه لا يجب فى كلّ مسألة تتبع جميع الأبواب الفقهيّة فى جميع المجاميع الروائيّة الشيعيّة والسنّيّة، بل حيث دوّن أحاديث كلّ مسألة فى باب متناسب لها، سيّما فى مثل وسائل الشيعة من المجاميع الجديدة، يكفى الرجوع فى كلّ مسألة إلى مظانّ وجود حكمها، فإذا شككنا فى حكم من أحكام السرقة مثلًا يكفى الفحص فى خصوص أبوابها، ولا يجب الرجوع إلى مثل أبواب الطهارة، وإن احتملنا أن يكون فيها حديث مربوط بالسرقة وصلنا إليه لو رجعنا إليها.

وبعبارة اخرى: إنّ العقل وإن حكم باشتراط جريان قاعدة «قبح العقاب بلا بيان» بالفحص عن الدليل، إلّاأنّ هذا العقل نفسه يحكم بتحقّق هذا الشرط بصرف التتبع فى مظانّ الحكم الذى نحن بصدده، فإن لم نجده فيها يحكم العقل بالبراءة من دون أن يلزمنا بالفحص فى

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۳۶۲

سائر الأبواب.

ولا- يذهب عليك أنّا لا ننكر أن توجد أحياناً رواية فى باب من أبواب الفقه مربوطة بباب آخر أيضاً، لكنّه فرض نادر التحقّق وعلى خلاف القاعدة، فلا- يلزمنا العقل بسبب هذا الاحتمال الضعيف على الفحص فى جميع كتاب الوسائل مثلًا من أوّله إلى آخره، بل يحكم ب «قبح العقاب بلا بيان» بمجرّد الفحص فى مظانّ وجود حكم المسألة وعدم وجدانه فيها.

ما هو متعلّق العقاب عند عدم الفحص؟

إذا ثبت توقّف جريان البراءة العقليّة على لزوم الرجوع إلى مظانّ وجود الحكم الواقعى فلو تخلّف المكلّف عن ذلك فلا إشكال فى استحقاقه العقوبة، لعدم حكم العقل بقبح العقاب حينئذٍ، فيستحقّ العقوبة إذا فعل محتمل الحرمة أو ترك محتمل الوجوب.

إنّما الإشكال فى أنّ استحقاق العقاب بأىّ شىء يتعلّق؟ فيه احتمالات، بل أقوال ثلاثة:

أ- أن يكون استحقاق العقوبة على مخالفة الواقع.

ب- أن يكون فى قبال ترك الفحص الذى كان واجباً عقلًا، ولا ربط له بالواقع.

ج- أن يكون لأجل ترك الفحص والتعلّم، لكن لا- مطلقاً، بل فيما إذا كان ترك الفحص مؤدّياً إلى مخالفة الواقع، فهذا الاحتمال الثالث تلفيق بين الاحتمال الأوّل والثانى.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۳۶۳

بيان ما هو الحقّ فى المسألة

والحقّ هو القول الأوّل، لأنّ لزوم الفحص ليس وجوباً نفسيّاً، بل وجوب مقدّمى، لأجل درك الأحكام الواقعيّة، ولذا لو سألنا العقل: لِمَ ألزمت علينا الفحص؟ لقال: لأجل كونه طريقاً إلى الواقع، ولا تصحّ العقوبة على ترك أمر مقدّمى طريقى. فلو شكّ المكلّف فى حرمة شرب التتن وكان فى مثل كتاب «وسائل الشيعة» رواية دالّة على حرمته، لكنّه شربه من دون أن يرجع إلى هذا الكتاب، لاستحقّ

العقوبة على ارتكاب الحرام الواقعى.

وأمّا القول الثانى: فمستنده بعض الأخبار التى سيأتى البحث عنها[۳۶۲].

وأمّا القول الثالث: فاستدلّ عليه بوجه ضعيف جدّاً.

وهو أنّه لا يمكن عقاب المكلّف على صرف ترك الفحص، لأنّه أمر طريقى مقدّمى لا يليق أن يعاقبه المولى لذلك، ولا على صرف مخالفة الواقع، لأنّ الحكم الواقعى أمرٌ مجهول للمكلّف، ولا يمكن عقوبته على مخالفة واقعيّة مجهولة، فإذا لم يصلح واحد منهما أن يكون ملاكاً مستقلّاً لاستحقاق العقوبة، فلابدّ من التلفيق بينهما، وهو أن يكون استحقاق العقوبة على ترك الفحص، لكن بشرط كونه مؤدّياً إلى مخالفة الواقع.

وفيه أوّلًا: أنّه لا يمكن أن يتولّد أمر ثبوتى من أمرين عدميّين، فلو لم يصلح ترك الفحص ولا مخالفة الواقع لأن يستند استحقاق العقوبة إليه عند الانفراد، فكيف يمكن استناده إليهما عند الانضمام؟!

وثانياً: أنّ الجهل بالواقع بما هو جهل لا يمنع من استحقاق العقوبة، بل الذى

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۳۶۴

يمنع عنه فى مورد الجهل هو قاعدة «قبح العقاب بلا بيان»[۳۶۳] وقد عرفت أنّ جريان هذه القاعدة يختصّ بما بعد الفحص، فلا يكون صرف الجهل رادعاً عن استحقاق العقوبة على مخالفة الواقع فيما إذا صدرت بدون الفحص عن الدليل، كما هو المفروض.

ولو كان صرف الجهل بالواقع مانعاً عن تنجّز التكليف واستحقاق العقوبة على مخالفته- سواء جرت البراءة أو لم تجر- لكانت المباحث الطويلة الذيل حول البراءة فى الكتب الاصوليّة لغواً.

والحاصل: أنّ المكلّف لو تمسّك بقاعدة «قبح العقاب بلا بيان» بدون الفحص عن الدليل لكان مستحقّاً للعقوبة على مخالفة الحكم الواقعى، لا على ترك الفحص مطلقاً، أو بشرط كونه مؤدّياً إلى المخالفة.

صور مخالفة الواقع، وما هو موجب لاستحقاق العقوبة منها

ثمّ إنّه يتصوّر هاهنا ثلاث صور:

أ- أنّ المكلّف لو تتبع فى المنابع فرضاً لوجد دليلًا مثبتاً للتكليف، وتبدّل جهله بالواقع إلى العلم به.

ب- أن لا يكون فى المنابع دليل أصلًا، لا على ثبوت التكليف ولا على عدمه، فلو رجع إليها فرضاً لم يزل جهله.

ج- أن يكون فى المنابع دليل على خلاف التكليف الواقعى، كما إذا شكّ فى حرمة شرب التتن أو وجوب الدعاء عند رؤية الهلال، وكان فى كتاب «وسائل الشيعة» مثلًا رواية معتبرة على حلّيّة شرب التتن أو عدم وجوب

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۳۶۵

الدعاء عند رؤية الهلال، فلو فحص المكلّف فرضاً لوصل إلى دليل معتبر مخالف للواقع.

فهل المكلّف التارك للفحص يستحقّ العقوبة على مخالفة الواقع فى جميع هذه الصور أو فى خصوص الصورة الاولى؟

ربما يقال: فى جميع الفروض الثلاثة.

لأنّ تمام الملاك لاستحقاق العقاب هو مخالفة الحكم الواقعى فى فرض عدم الفحص، وهو موجود فى المقام من دون فرق بين اشتمال المجاميع الحديثيّة على بيان موافق للواقع أو مخالف له أو عدم اشتماله على بيان أصلًا.

ويمكن تقريبه بوجهين:

أحدهما: أنّ عدم استحقاق العقوبة على مخالفة تكليف المولى لابدّ من أن يستند إلى عذر، وهو مفقود فى المقام.

نعم، لو رجع إلى مظانّ وجود الحكم ولم يجد ما يدلّ على الحكم الواقعى أو وجد ضدّه، لكان عذراً له فى مخالفة الواقع[۳۶۴].

لکنّه حیث لم یفحص لم یعلم بعدم الدلیل، أو وجود الدلیل علی ضدّ الواقع، فلا یتمکّن من أن یستند عمله إلیه، کی یکون عذراً له.
ثانیهما: أنّ المفروض عدم جریان قاعدة «قبح العقاب بلا بیان» قبل الفحص، فلا محالة یجری الاشتغال، لعدم توقّف العقل وسکوته فی مسألة من المسائل، بل إمّا أن یحکم ب «قبح العقاب بلا بیان» أو ب «لزوم الاحتیاط» ولذا یحکم فی الشبهات البدویّة بعد الفحص بالبراءة، وفی الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالی بالاشتغال.
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۵، ص: ۳۶۶
وبالجملة: إن لم یحکم العقل بالبراءة فی الشبهات البدویّة قبل الفحص حکم بلزوم الاحتیاط، وهذا الحکم العقلی کان بیاناً من قبل المولی، إذ کما أنّ للمولی رسولًا ظاهریّاً، کذلک له رسول باطنی، وهو «العقل»، فإن شرب المکلّف التتن المحتمل الحرمة قبل الفحص وکان فی الواقع حراماً استحقّ العقوبة، لحکم العقل حینئذٍ ب «لزوم الاحتیاط» الذی هو بیان مبرّر للعقوبة، ولا فرق فی ذلک بین أن یکون نتیجة الفحص- لو فحص- عدم الوصول إلی دلیل أصلًا، أو الوصول إلی دلیل موافق للواقع أو مخالف له.

الحقّ فی المسألة

والحقّ عدم استحقاق العقوبة إلّافی خصوص ما لو فحص لوصل إلی حجّة موافقة للتکلیف، بخلاف ما إذا لم یکن فی المنابع دلیل أصلًا، أو کان فیها حجّة مخالفة للتکلیف.
وذلک لأنّ المکلّف معذور فی مخالفة التکلیف الواقعی فی الصورتین الأخیرتین، إذ المفروض أنّه لو فحص لم یصل إلی دلیل مثبت له.
والمکلّف وإن لم یلتفت إلی هذا العذر ولم یستند عمله إلیه، لکنّ الالتفات إلی العذر واستناد العمل إلیه مسألة ونفس واقعیّة العذر مسألة اخری، وعدم استحقاق العقوبة یدور مدار نفس العذر واقعاً، لا مدار استناد العمل إلیه.
نعم، ارتکاب المشتبه عند العذر الواقعی المغفول عنه یکون تجرّیاً فی صورة عدم الفحص، لکنّ البحث إنّما هو فی استحقاق العقوبة علی مخالفة الواقع، لا علی عنوان «التجرّی».
وبعبارة اخری: إذا کان المکلّف معذوراً واقعاً فی مخالفة التکلیف لم تتغیّر
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۵، ص: ۳۶۷
واقعیّة العذر عمّا کان علیه بسبب غفلته عنه، فلا یستحقّ العقوبة مع قطع النظر عن «التجرّی» الذی لا نبحث هاهنا عنه.
وأمّا حکم العقل بلزوم الاحتیاط عند عدم الفحص فمسلّم، لکنّه لیس لأجل التحفّظ علی الواقع کی لا یفرق بین الصور الثلاثة فی لزوم الاحتیاط، ضرورة أنّه لو کان لأجل التحفّظ علی الواقع لوجب الاحتیاط حتّی بعد الفحص، ضرورة أنّه یحتمل بعده أیضاً أن یکون شرب التتن حراماً فی الواقع.
وبالجملة: لو کان حکم العقل بلزوم الاحتیاط بملاک التحفّظ علی الواقع لجری قبل الفحص وبعده کلیهما.
لکنّ الحقّ أنّه بملاک آخر، وهو احتمال وجود بیان علی التکلیف فی مظانّه، ک «وسائل الشیعة» وسائر المجامیع الحدیثیّة.
وحینئذٍ لا وجه لحکم العقل بوجوب الاحتیاط فیما إذا لم یکن فی المنابع حجّة مثبتة للتکلیف، سواء لم یکن بیان أصلًا، أو کان نافیاً للتکلیف، فلا یستحقّ المکلّف العقوبة علی مخالفة الواقع فی هاتین الصورتین.
والحاصل: أنّ القاعدة تقتضی استحقاق العقوبة علی المخالفة فیما لو فحص لوصل إلی بیان مثبت للتکلیف، بخلاف الصورتین الاخریین. هذا فی الواجبات المطلقة.

الفحص فی الواجب المشروط

وأمّا الواجبات المشروطة والموقّتة[۳۶۵] فهل يجب الفحص فيها أيضاً، ويستحقّ المكلّف العقوبة على المخالفة عند عدم الفحص أم لا؟

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۳۶۸

ولا يخفى عليك أنّ البحث إنّما هو فى الواجب المشروط أو الموقّت الذى لم يتحقّق شرطه أو وقته بعدُ، لكنّا نعلم أنّ عدم الفحص قبل تحقّق الشرط والوقت يؤدّى إلى ترك أصل الواجب فى زمان تحقّقهما، لغفلة ونحوها.

فإذا احتمل المكلّف أنّ للمولى تكليفاً معلّقاً على شرط فهل عليه التتبع والتفحّص ليتبيّن له صدور هذا الحكم وعدم صدوره أم لا؟ ويترتّب عليه استحقاق العقوبة على ترك الواجب، الناشئ عن عدم الفحص على الأوّل، وعدم استحقاقها على الثانى.

وجه عدم وجوب الفحص فى الواجب المشروط

ربما يقال بعدم وجوب الفحص على المكلّف فى هذه الصورة، لأنّ وجوبه أمر مقدّمى تابع لوجوب ذى المقدّمة، فكيف يمكن القول بفعليّة وجوب الفحص قبل فعليّة الوجوب الذى يفحص عنه مع أنّ الوجوب الغيرى الترشّحى لا يمكن أن يتحقّق قبل تحقّق ما يترشّح منه.

وبعبارة اخرى: قبل تحقّق الشرط لا يمكن أن يتحقّق المشروط الذى هو ذو المقدّمة، حتّى تجب مقدّماته التى منها الفحص.

هذا مقتضى القاعدة.

لكن لا يمكن الالتزام بها وإجراء البراءة فى الواجبات المشروطة بدون الفحص[۳۶۶]، لبُعد اختصاص لزوم الفحص- الذى يحكم به العقل حكماً أكيداً جدّيّاً- بالواجبات المطلقة، فبماذا يمكن التفصّى عن الإشكال؟

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۳۶۹

القول برجوع الواجب المشروط إلى المعلّق

ذهب بعضهم إلى كون هذا النوع من الواجبات من قبيل الواجب المعلّق الذى كان الوجوب فيه فعليّاً، والواجب استقباليّاً ومعلّقاً على تحقّق الشرط والوقت، فإذا قال المولى: «إن جاءك زيد فأكرمه» كان إكرام زيد على تقدير مجيئه واجباً الآن، فإن شكّ العبد فى صدور هذا الحكم من قبل المولى وجب عليه الفحص وجوباً غيريّاً مقدّميّاً، ولا يلزم منه تقدّم وجوب المقدّمة على وجوب ذيها، لتقارن وجوب الإكرام على تقدير المجيء مع وجوب الفحص.

نقد القول برجوع الواجب المشروط إلى المعلّق

وفيه: أنّه لا يمكن إنكار جميع الواجبات المشروطة، والالتزام برجوعها إلى الواجب المعلّق، فإنّه خلاف ما هو المشهور من تقسيم الواجب إلى المطلق والمشروط- بمعنى ما كان وجوبه متوقّفاً على تحقّق شرط أو زمان- فإنّ المشهور بين فقهاء الشيعة عدم وجوب الصلاة مثلًا قبل دخول وقتها.

والالتزام بوجود الواجب المعلّق فى الشريعة- كالحجّ بعد تحقّق الاستطاعة- لا يقتضى رجوع جميع الواجبات المشروطة إليه.

الحقّ فى المسألة

ويمكن حلّ الإشكال بوجهين:

أ- أنّا لا نسلّم كون وجوب الفحص مقدّمياً غيريّاً، لأنّ المراد ب «مقدّمة الواجب» ما لو ترك لعجز المكلّف على إتيان الواجب، ألا

ترى أنّ المكلّف لو لم ينصب السلّم لامتنع عليه عادةً الكون على السطح، ولو لم يتطهّر لعجز عن الإتيان بالصلاة شرعاً، ولا تنطبق هذه الضابطة على «الفحص» فإنّ المكلّف

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۳۷۰

قادر على رعاية التكليف المحتمل حتّى بدون الفحص، بأن يحتاط ويفعل ما يحتمل وجوبه.

ويشهد عليه أنّ الفحص واجب عقلى، لما عرفت من أنّ العقل هو الذى يحكم بعدم جريان قاعدة «قبح العقاب بلا بيان» قبل الفحص[۳۶۷]، مع أنّ وجوب المقدّمة- بناءً عليه- وجوب شرعى، وإن كانت الملازمة بينه وبين وجوب ذيها عقليّة.

ولا فرق فى حكم العقل بلزوم الفحص بين الواجبات المطلقة والمشروطة.

ب- أنّا لو سلّمنا أنّ وجوب الفحص غيرى مقدّمى، إلّاأنّا لا نسلّم توقّف فعليّة وجوب المقدّمة على فعليّة وجوب ذيها.

بل العقل يحكم بوجوب[۳۶۸] الإتيان بمقدّمات الواجب قبل وجوب ذيها إذا عجز العبد عن الإتيان بها حين وجوبه.

وانظر لتوضيح ذلك إلى المثال التالى:

إنّ المولى إذا قال لعبده: «يجب عليك الكون على السطح فى الليل» وعلم العبد بأنّه لو لم ينصب السلّم قبل دخول الليل لم يتمكّن من نصبه بعده، فهل يحكم العقل بأنّه معذور فى ترك المأمور به رأساً، لعدم وجوب نصب السلّم عليه قبل دخول الليل، وعدم قدرته على المأمور به بعده، لأجل عجزه عن مقدّمته حينئذٍ؟!

أو يحكم بأنّه إذا علم بأصل التكليف بالكون على السطح فى الليل، وبأنّه

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۳۷۱

يسلب عنه القدرة عليه لو لم يأت بمقدّمته قبلًا، يجب عليه تحصيلها قبل فعليّة وجوب ذيها.

فما اشتهر بينهم من عدم إمكان اتّصاف المقدّمة بالوجوب قبل اتّصاف ذى المقدّمة به باطل عقلًا، ولا نلتزم بما التزم به المحقّق الخراسانى رحمه الله من أنّ الإرادة المتعلّقة بالمقدّمة تترشّح من الإرادة المتعلّقة بذيها، ووجوبها يترشّح من وجوبه، فإنّ ما ذكرناه من المثال أقوى شاهد على خلافه.

فلو كان الفحص مقدّمة لكان واجباً قبل فعليّة وجوب الواجب المشروط المحتمل فيما إذا أدّى تركه إلى سلب القدرة عليه فى ظرفه.

كلام المحقّق الأردبيلى وصاحب المدارك رحمهما الله فى المسألة

والتجأ المحقّق الأردبيلى وصاحب المدارك · للتخلّص عن الإشكال إلى‌الالتزام بأنّ الفحص والتفقّه والتعلّم واجب نفسى تهيّئى، ويترتّب استحقاق العقوبة عليه نفسه.

توضيح ذلك: أنّ الواجب النفسى على قسمين: ذاتى وتهيّئى، فالأوّل: هو الواجب لنفسه والمطلوب لذاته والغاية القصوى، من دون أن يكون لأجل التهيّؤ لواجب آخر، كالصلاة والصوم ونحوهما، والثانى: هو برزخ بين الواجب النفسى الذاتى وبين الواجب الغيرى المقدّمى، فهو محبوب ومطلوب بنفسه، لكن لا لنفسه، بل لأجل التهيّؤ لواجب نفسى ذاتى.

ومن خصائص هذا النوع من الواجب النفسى ترتّب استحقاق العقوبة على تركه، بخلاف الواجب الغيرى المقدّمى الذى لا يترتّب استحقاق العقوبة على تركه، بل على ترك ذى المقدّمة.

فإذا كان الفحص واجباً نفسيّاً تهيّئيّاً وتركه المكلّف عند احتمال واجب

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۳۷۲

مشروط أو موقّت وانجرّ إلى تركهما فى ظرفهما كان مستحقّاً للعقوبة لأجل ترك الفحص نفسه، لا لأجل تركهما كى يتوجّه الإشكال عليه[۳۶۹].

هذا بیان هذین العلمین فی التفصّی عن الإشکال فی الواجب المشروط والموقّت.

ووسّعه المحقّق الخراسانی رحمه الله بحیث یعمّ الواجب المطلق أیضاً، فقال بکون التفحّص والتعلّم واجباً نفسیّاً تهیّئیّاً، سواء کان ما یفحص عنه واجباً مطلقاً أو مشروطاً[۳۷۰].

البحث حول الواجب النفسی التهیّئی

ولابدّ هاهنا من التکلّم فی مقامات ثلاثهٔ:

أ- إمکان هذا النوع من الواجب فی مقام الثبوت.

ب- ثبوت الملازمهٔ بینه وبین استحقاق العقوبهٔ علی ترکه.

ج- دلیل هذا النوع من الوجوب فی مقام الإثبات.

القول فی إمکان کون الفحص واجباً نفسیّاً تهیّئیّاً

أمّا المقام الأوّل: فنحن لا نبحث فیه بنحو مسألهٔ کلّیّهٔ، بل نتکلّم فی خصوص وجوب الفحص الذی هو محلّ النزاع فی المقام، فنقول: ربما یقال باستحالهٔ کون الفحص واجباً نفسیّاً تهیّئیّاً والقول بتحقّق وجوبه قبل فعلیّهٔ وجوب ما یفحص عنه، فإنّه یستلزم انقلاب الواجب الغیری نفسیّاً أوّلًا، وصیرورهٔ المقدّمهٔ واجبهٔ قبل وجوب ذیها ثانیاً، وکلاهما یمتنعان.

لکنّه مبنیّ علی أمرین:

أ- کون الفحص مقدّمهٔ للواجب.

ب- توقّف وجوب المقدّمهٔ علی فعلیّهٔ وجوب ذیها. وقد عرفت بطلان کلا الأمرین[۳۷۱].

فعلی هذا لو صدر من قبل الشارع أمر نفسی تهیّئی متعلّق بالفحص والتعلّم فی الواجبات المشروطهٔ والموقّتهٔ قبل حصول شرطها أو وقتها لم یکن مخالفاً لقاعدهٔ عقلیّهٔ، کی نلتزم باستحالته.

فلا محذور فی الواجب النفسی التهیّئی بحسب مقام الثبوت.

فی حکم ترک الواجب النفسی التهیّئی

وأمّا المقام الثانی: فحیث إنّ استحقاق العقوبهٔ من المسائل العقلیّهٔ فلابدّ من ملاحظهٔ أنّ العقل هل یحکم به فی ترک هذا النوع من الواجبات أم لا؟

لا- ریب فی حکم العقل باستحقاق العقوبهٔ علی ترک الواجبات النفسیّهٔ الذاتیّهٔ، کما لا ریب فی حکمه بعدم استحقاقها علی ترک الواجبات الغیریّهٔ المقدّمیّهٔ- بناءً علی وجوبها- ولأجل ذلک لا یستحقّ المکلّف إلّاعقاباً واحداً علی ترک الواجب مطلقاً، سواء لم تکن له مقدّمهٔ أصلًا، أو کانت له مقدّمهٔ واحدهٔ أو کثیرهٔ.

وأمّا الفحص الذی سمّی واجباً نفسیّاً، لکن لا لذاته، بل لأجل التهیّؤ لواجب آخر، فلیس للعقل فیه حکم واضح، لأنّ استحقاق العقوبهٔ علی ترکه یستلزم تحقّق ملاکین عقلیّین لاستحقاق العقوبهٔ فی المقام: أحدهما: مخالفهٔ

الواقع، والآخر: ترک الواجب النفسی التهیّئی وإن لم یکن مقصوداً لذاته، وهو بعید، فحکم العقل باستحقاق العقوبهٔ علی الواجبات النفسیّهٔ التهیّئیّهٔ مشکوک الوجود لو لم نقل بکونه مقطوع العدم.

والحاصل: أنّ کون الفحص واجباً نفسیّاً تهیّئیّاً وإن کان ممکناً بحسب مقام الثبوت، إلّاأنّه لا ملازمة بینه وبین استحقاق العقاب علی ترکه، فإنّ العقل لا یحکم به إلّابملاک مخالفة الواقع، فلا یمکن الالتزام بما ذهب إلیه المحقّق الأردبیلی وصاحب المدارک .

القول فی إثبات الواجب النفسی التهیّئی

بل یرد علیهما الإشکال بحسب مقام الإثبات أیضاً، إذ لا دلیل عقلًا ولا نقلًا علی ثبوت الوجوب النفسی التهیّئی فی الشریعة.

أمّا عدم الدلیل العقلی: فلأنّ الفحص وإن کان واجباً بحسب حکم العقل کما تقدّم[۳۷۲]، إلّاأنّه غیر ما نحن بصدده هاهنا، فإنّ المراد ب «الوجوب النفسی التهیّئی» هو الوجوب الشرعی، فلو دلَّ العقل علیه لکان کاشفاً عنه- ککشفه عن الوجوب الشرعی المتعلّق بمقدّمة الواجب[۳۷۳] من طریق الملازمة بینه وبین وجوب ذیها- وأمّا اللزوم العقلی المتعلّق بالفحص فلیس محلّاً للنزاع هاهنا، کما أنّ اللابدّیّة العقلیّة المتعلّقة بمقدّمة الواجب لم تکن مبحوثاً عنها هناک.

ولا طریق لکون العقل کاشفاً عن وجوب الفحص شرعاً، سیّما مع کونه معنوناً بعنوان النفسیّة والتهیّئیّة.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۵، ص: ۳۷۵

وأمّا عدم الدلیل النقلی: فلأنّ الآیات والروایات المتناسبة للمقام علی طائفتین لا دلالة فیهما علی کون الفحص واجباً نفسیّاً تهیّئیّاً:

الطائفة الاولی: ما تدلّ علی أنّ التفقّه فی الدین وتعلّم معالمه واجب نفسی، لکن لا دلالة فیها علی کون وجوبه لأجل التهیّؤ لواجب آخر.

منها: قوله تعالی: «فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ کُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِیَتَفَقَّهُوا فِی الدِّینِ وَلِیُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَیْهِمْ لَعَلَّهُمْ یَحْذَرُونَ»[۳۷۴].

فإنّها تدلّ علی أنّ «التفقّه فی الدین» واجب کفائی[۳۷۵].

ولم یجعل مقدّمة لغیره کی یکون وجوبه تهیّئیّاً.

فإنّ قوله: «وَلِیُنذِرُوا قَوْمَهُمْ» عطف علی قوله: «لِیَتَفَقَّهُوا فِی الدِّینِ»، فهو فی عرضه، لا من غایاته المتفرّعة علیه، کی یکون «التفقّه فی الدین» واجباً تهیّئیّاً لأجله.

فکما أنّ «الإنذار» وظیفة نفسیّة أصلیّة، فکذلک «التفقّه فی الدین» بل هو أولی بذلک، لأنّ ل «الإنذار» غایة، وهی قوله: «لَعَلَّهُمْ یَحْذَرُونَ» دون «التفقّه» فهو مطلوب نفسی أصلی، من دون أن یکون فیه شائبة التهیّئیّة أصلًا.

ومنها: الأخبار الکثیرة الواردة فی فضل العلم والعالم والتفقّه فی الدین، کما عن أبی جعفر علیه السلام قال: «الکمال کلّ الکمال التفقّه فی الدین، والصبر علی النائبة، وتقدیر المعیشة»[۳۷۶].

فإنّه یدلّ علی أنّ «التفقّه فی الدین» بنفسه کمال، بل هو کلّ الکمال، فلا

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۵، ص: ۳۷۶

محالة کان مطلوباً نفسیّاً أصیلًا إمّا وجوباً أو استحباباً، کالمستحبّات الکثیرة النفسیّة الأصیلة فی الشریعة.

والحاصل: أنّ هذا النوع من الأدلّة النقلیّة تدلّ علی کون الفحص عن التکالیف الشرعیّة والتفقّه فی الامور الدینیّة من المطلوبات النفسیّة الأصلیّة، إمّا وجوباً أو استحباباً، من دون أن تکون فیه شائبة التهیّئیّة.

الطائفة الثانیة: ما تدلّ علی أنّ ترک السؤال والفحص لا یکون عذراً، فلو وقع المکلّف فی مخالفة الحکم الواقعی- لأجل الجهل به مع تمکّنه من العلم به بالفحص والسؤال- لم یکن معذوراً یوم القیامة، بل یستحقّ العقاب علی ذلک.

وفی هذا المعنی أخبار کثیرة بتعابیر مختلفة:

مثل[۳۷۷] ما روی عن مسعدة بن صدقة قال: سمعت جعفر بن محمّد علیهما السلام وقد سُئل عن قول اللّه: «فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ»[۳۷۸] فقال: «إنّ اللّه تعالی یقول للعبد یوم القیامة: عبدی أکنتَ عالماً؟ فإن قال: نعم، قال له: أفلا عملت بما علمت،

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۳۷۷

وإن قال: كنت جاهلًا، قال له: أفلا تعلّمت حتّى تعمل، فيخصمه، فتلك الحجّة البالغة»[۳۷۹].

وهذه الطائفة من الروايات إرشاد إلى حكم العقل، من لزوم الفحص والسؤال والتعلّم، لتماميّة الحجّة على العبد على فرض ورود البيان من قبل المولى، ولا تدلّ على الوجوب النفسى، ولا النفسى التهيّئى.

والحاصل: أنّه لا- يمكن الالتزام بما ذهب إليه المحقّق الأردبيلى وصاحب المدارك رحمهما الله إذ لا- دليل على ثبوت الوجوب النفسى التهيّئى فى الشريعة، لعدم كون العقل كاشفاً عنه، ولا الروايات دالّة عليه.

حكم عبادة الجاهل التارك للفحص

قد عرفت أنّ من ترك الفحص يستحقّ العقوبة على مخالفة الواقع، فاعلم هاهنا أيضاً أنّه إذا أتى بعمل عبادى مخالف للواقع باستناد البراءة الشرعيّة أو العقليّة[۳۸۰] كان باطلًا، فيجب عليه الإعادة أو القضاء، فلو شكّ فى جزئيّة السورة مثلًا للصلاة وأتى بها فاقدة لها- من دون أن يرجع إلى‌المنابع لتحصيل العلم بالمسألة إذا كان مجتهداً، ومن دون أن يسأل المجتهد إذا كان مقلّداً- كانت صلاته باطلة، لكونه جاهلًا مقصّراً وأتى بعبادة فاقدة لجزئها بدون مبرّر لذلك، لأنّه لم يكن محقّاً فى إجراء البراءة قبل الفحص.

إن قلت: فما معنى حديث «لا تعاد»[۳۸۱]؟ هل لا يعمّ الجاهل المقصّر؟

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۳۷۸

قلت: لو فرض شموله له فذكر الصلاة وجزئيّة السورة لها إنّما هو من باب المثال، وإلّا فالبحث يعمّ سائر العبادات التى لا مجال لحديث «لا تعاد» فيها.

والحاصل: أنّ القاعدة تقتضى بطلان عبادة الجاهل التارك للفحص إذا كانت فاقدة لبعض الخصوصيّات المعتبرة فيها، مضافاً إلى كونه مستحقّاً للعقاب على مخالفة المولى.

حكم الإتمام مكان القصر وكلّ من الجهر والإخفات مكان الآخر

ثمّ إنّ هاهنا موردين ناقضين للقاعدة ظاهراً، فلابدّ من حلّ الإشكال فيهما:

۱- إتمام الصلاة فى موضع القصر[۳۸۲].

۲- الجهر فى موضع الإخفات وبالعكس.

فإنّ مقتضى النصّ[۳۸۳] والفتوى فى هذين الموردين ثلاثة امور:

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۳۷۹

أ- صحّة هذه الصلاة، وإن صدرت عن الجاهل المقصّر.

ب- أنّه مع ذلك يستحقّ العقوبة على ترك القصر فى المورد الأوّل، وعلى ترك الإخفات أو الجهر فى المورد الثانى.

ج- أنّه لا- يتمكّن من رفع استحقاق العقوبة عنه بوجه من الوجوه أصلًا، حتّى لو صلّى تماماً فى موضع القصر، أو جهراً فى موضع الإخفات أو بالعكس حال كونه جاهلًا مقصّراً، ثمّ صار عالماً بالواقع فى الوقت وأعادها بما يطابقه، لم يكن مفيداً فى رفع استحقاق العقوبة عنه.

ويتوجّه الإشكال عليه بحسب ظاهر القواعد:

فإنّ العمل المخالف للمأمور به كيف يمكن أن يتّصف بالصحّة؟ مع أنّ الصحّة عبارة عن مطابقة المأتىّ به للمأمور به.

وعلى فرض صحّته لماذا يستحقّ العقوبة؟

سلّمنا، ولکن لابدّ من القول بترتّب استحقاق العقوبة فی خصوص ما إذا لم یأت بالمأمور به الواقعی إلی آخر الوقت، وأمّا إذا زال جهله وأتی به قبل انقضاء الوقت فلا وجه لاستحقاق العقوبة.

ولقد ذکر وجوه من قبل الأعلام للتفصّی عن الإشکال فی المقام:

کلام صاحب الکفایة رحمه الله فی الجواب عن الإشکال

الأوّل- وهو أجود ما ذکر فی المسألة-: هو الذی أفاده المحقّق الخراسانی رحمه الله بقوله:

قلت: إنّما حکم بالصحّة لأجل اشتمالها علی مصلحة تامّة لازمة الاستیفاء فی نفسها مهمّة فی حدّ ذاتها، وإن کانت دون مصلحة الجهر والقصر، وإنّما

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۵، ص: ۳۸۰

لم یؤمر بها[۳۸۴] لأجل أنّه أمر بما کانت واجدة لتلک المصلحة علی النحو الأکمل والأتمّ.

وأمّا الحکم باستحقاق العقوبة مع التمکّن من الإعادة فإنّها[۳۸۵] بلا فائدة، إذ مع استیفاء تلک المصلحة لا یبقی مجال لاستیفاء المصلحة التی کانت فی المأمور بها، ولذا لو أتی بها فی موضع الآخر جهلًا مع تمکّنه من التعلّم فقد قصّر، ولو علم بعده وقد وسع الوقت.

فانقدح أنّه لا یتمکّن من صلاة القصر صحیحة بعد فعل صلاة الإتمام، ولا من الجهر کذلک بعد فعل صلاة الإخفات، وإن کان الوقت باقیاً[۳۸۶].

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۵، ص: ۳۸۱

إن قلت: علی هذا یکون کلّ منهما فی موضع الآخر سبباً لتفویت الواجب فعلًا، وما هو سبب لتفویت الواجب کذلک حرام، وحرمة العبادة موجبة لفسادها بلا کلام.

قلت: لیس سبباً لذلک، غایته أنّه یکون مضاداً له، وقد حقّقنا فی محلّه أنّ الضدّ وعدم ضدّه متلازمان لیس بینهما توقّف أصلًا.

لا یقال: علی هذا فلو صلّی تماماً أو صلّی إخفاتاً فی موضع القصر والجهر مع العلم بوجوبهما فی موضعهما لکانت صلاته صحیحة، وإن عوقب علی مخالفة الأمر بالقصر أو الجهر.

فإنّه یقال: لا بأس بالقول به لو دلّ دلیل علی أنّها تکون مشتملة علی المصلحة ولو مع العلم، لاحتمال اختصاص أن یکون کذلک فی صورة الجهل، ولا بُعد أصلًا فی اختلاف الحال فیها باختلاف حالتی العلم بوجوب شیء والجهل به کما لا یخفی[۳۸۷]، إنتهی کلامه رحمه الله، وهو أجود الکلام فی المقام.

ما أفاده کاشف الغطاء رحمه الله فی التفصّی عن الإشکال

الجواب الثانی: هو ما أفاده الشیخ الکبیر کاشف الغطاء رحمه الله من الالتزام بالأمر الترتّبی، وأنّ الواجب علی المکلّف هو القصر مثلًا، وعند العصیان وترک الصلاة المقصورة- ولو لجهله عن تقصیر بالحکم- یجب علیه الإتمام،

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۵، ص: ۳۸۲

وسلک هذا الطریق أیضاً فی مسألة الضدّ فی تصحیح فعل غیر الأهمّ من الواجبین إذا ترک المکلّف الامتثال بالأهمّ[۳۸۸]. هذا حاصل ما أفاده رحمه الله فی المقام.

نقد کلام کاشف الغطاء من قبل الشیخ الأنصاری •

وناقش فیه الشیخ الأعظم رحمه الله بقوله:

ویردّه أنّا لا نعقل الترتّب فی المقامین، وإنّما یعقل ذلک فیما إذا حدث التکلیف الثانی بعد تحقّق معصیة الأوّل، کمَن عصی بترک الصلاة مع الطهارة المائیّة، فکلّف لضیق الوقت بالترابیّة[۳۸۹]، إنتهی کلامه رحمه الله.

نقد کلام کاشف الغطاء من قبل المحقّق النائینی رحمهما الله

لکن استشکل علیه المحقّق النائینی رحمه الله بإشکالین آخرین بقوله:

وفیه: أنّ المقام أجنبیّ عن الخطاب الترتّبی ولا ینـدرج فی ذلک الباب، لأنّه یعتبر فی الخطاب الترتّبی أن یکون کلّ من متعلّق الخطابین واجداً لتمام ما هو الملاک ومناط الحکم بلا قصور لأحدهما فی ذلک، ویکون المانع عن تعلّق الأمر بکلّ منهما هو عدم القدرة علی الجمع بین المتعلّقین فی الامتثال، لما بین المتعلّقین من التضادّ، والمقام لا یکون من هذا القبیل، لعدم ثبوت الملاک فی کلّ من القصر والتمام، وإلّا لتعلّق الأمر بکلّ منهما، لإمکان الجمع بینهما، ولیسا کالضدّین اللذین لا یمکن الجمع بینهما، فعدم تعلّق الأمر بکلّ منهما یکون کاشفاً قطعیّاً عن عدم قیام الملاک فیهما.

هذا، مع أنّه یعتبر فی الخطاب الترتّبی أن یکون خطاب المهمّ مشروطاً

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۵، ص: ۳۸۳

بعصیان خطاب الأهمّ، وفی المقام لا یمکن ذلک، إذ لا یعقل أن یخاطب التارک للقصر بعنوان «العاصی» فإنّه لا یلتفت إلی هذا العنوان، لجهله بالحکم، ولو التفت إلی عصیانه یخرج عن عنوان الجاهل ولا تصحّ منه الصلاة التامّة، فلا ینـدرج المقام فی صغری الترتّب.

والشیخ قدس سره کأنّه سلّم اندراج المقام فی صغری الترتّب، ومنع عن الکبری، حیث قال: «وفیه أنّا لا نعقل الترتّب» ولکنّ الحقّ منع الصغری وتسلیم الکبری، کما أوضحناه فی محلّه[۳۹۰]، إنتهی کلامه رحمه الله.

نقد ما أفاده المحقّق النائینی رحمه الله فی المسألة

ویرد علی إشکاله الأوّل: أنّ العبادات مسائل تعبّدیّة، وتشخیص تحقّق التضادّ وعدمه بینها إنّما هو بید الشارع، والصلاة التامّة وإن لم تکن ضدّاً للمقصورة[۳۹۱] بحسب الوقت، لوسعته لکلتیهما، إلّاأنّهما یمکن أن تتضادّا بحسب جهة اخری، فإذا أمکن تحقّق التضادّ بینهما وکشف عنه النصّ والفتوی- کما فی المقام- لم یتمکّن المکلّف من الجمع بینهما حتّی فی وسعة الوقت، کما قال المحقّق الخراسانی رحمه الله.

فلا فرق بین «الصلاة» و «الإزالة» وبین «الإتمام» و «القصر» من حیث التضادّ وعدم قدرة المکلّف علی الجمع بینهما، فمن قال بصحّة «الترتّب» فی تلک المسألة- کالمحقّق النائینی رحمه الله- فلابدّ من أن یلتزم بصحّته هاهنا أیضاً.

وعلی إشکاله الثانی: أنّه مبنیّ علی کون التکلیف الترتّبی بنحو الخطاب

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۵، ص: ۳۸۴

الشخصی، وأمّا إذا کان بغیر الخطاب، کما إذا قال: «یجب علی المسافر الکذائی صلاة القصر» ثمّ قال: «وإن عصی الأمر بالقصر لأجل الجهل ولو عن تقصیر یجب علیه الإتمام» فلم یکن مستحیلًا، ضرورة أنّ المصلّی لا یلتفت- حین الإتیان بالصلاة التامّة- إلی هذین الدلیلین، وبعد الإتیان بها وارتفاع جهله صار بصدد استعلام أنّ ما جاء به هل هو صحیح أو فاسد، فالتفت إلی کونه مصداقاً للعنوان المذکور فی الدلیل الثانی.

وکذلک ما إذا کان بخطاب عامّ، کأن یقول: «یا أیّها المسافرون صلّوا قصراً» ثمّ یقول: «وإن عصیتم الأمر بالقصر لأجل الجهل ولو عن

تقصير فصلّوا تماماً»، فإنّ هذا أيضاً لا يكون ممتنعاً، لأنّ المصلّى لا يلتفت إلى هذين الخطابين العامّين حين الإتيان بالصلاة التامّة، وإن ارتفع جهله بعداً.

بيان ما هو الحقّ فى نقد القول بالترتّب فى المقام

لكن يمكن المناقشة فى «الترتّب» الذى قال به كاشف الغطاء رحمه الله بوجهين آخرين:

أ- أنّ دعوى «الترتّب» تستلزم استحقاق عقوبتين فيما إذا خالف المكلّف كلا التكليفين، وهذا لا يمكن الالتزام به فى المقام، فإنّ المسافر الذى ترك صلاتى القصر والتمام كلتيهما لا يستحقّ إلّاعقوبة واحدة، لعدم كونه مكلّفاً بأكثر من صلاة واحدة.

على أنّ الالتزام بتعدّد العقاب يستلزم أن يكون الجاهل المقصّر أسوء حالًا من العالم، فإنّ من علم بوجوب القصر عليه وتركها لا يستحقّ إلّاعقوبة

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۳۸۵

واحدة بالاتّفاق، لعدم جريان «الترتّب» فى حقّه، بخلاف الجاهل الذى كلّف فرضاً بتكليفين مترتّبين ويستحقّ على تركهما عقابين اثنين.

بخلاف مسألة «الإزالة» و «الصلاة» فى باب الضدّ، فإنّه يجوز هناك القول بترتّب استحقاق عقوبتين عند ترك كلا التكليفين.

والحاصل: أنّه لا يمكن القول بالترتّب فى المقام، ولو قلنا بإمكانه فى مسألة الضدّ.

ب- أنّ الأمر ب «المهمّ» فى باب الترتّب معلّق على عصيان الأمر ب «الأهمّ»، وهذا وإن كان قابلًا للتصوّر فى مسألة الضدّ، إلّاأنّه لا يتصوّر فى المقام، فإنّ من دخل المسجد فى وسعة وقت الصلاة والتفت إلى كونه نجساً وجب عليه الإزالة فوراً، فإن تركها فى أوّل زمان إمكانها فقد تحقّق العصيان، فيتوجّه عليه الأمر بالصلاة بناءً على القول بالترتّب.

بخلاف المقام، فإنّ «الأهمّ» هاهنا هو «صلاة القصر» التى هى من الواجبات الموسّعة، لا الفوريّة، ولا يكاد يتحقّق عصيان أمرها إلّابعد انقضاء وقتها الذى[۳۹۲] ينقضى به وقت «المهمّ» أيضاً، فلا يعقل تعلّق الأمر الترتّبى بالصلاة التامّة على تقدير عصيان الأمر بالصلاة المقصورة.

نعم، بناءً على كفاية العزم على عصيان الأمر بالأهمّ فى تعلّق الأمر بالمهمّ يمكن تصوير الترتّب فى المقام أيضاً.

والحاصل: أنّه لا يمكن التفصّى عن الإشكال بما التزم به الشيخ المحقّق كاشف الغطاء من الأمر الترتّبى، لامتناع الترتّب فى المقام، ولو بنينا على إمكانه فى محلّه الذى هو مسألة الضدّ.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۳۸۶

كلام المحقّق العراقى رحمه الله فى المقام

الجواب الثالث: ما أفاده المحقّق العراقى قدس سره فإنّه بعد بيان الإشكال قال:

ولكن يمكن الذبّ عن الإشكال بالالتزام بتعدّد المطلوب، بأن يكون الجامع بين القصر والتمام، وكذا الجهر والإخفات مشتملًا على مرتبة من المصلحة الملزمة، ويكون لخصوصيّة القصريّة، وكذا الجهريّة مصلحة زائدة ملزمة أيضاً، مع كون المأتىّ به الفاقد لتلك الخصوصيّة من جهة وفائه بمصلحة الجامع المتحقّق فى ضمنه مفوّتاً للمصلحة الزائدة القائمة بالخصوصيّة القصريّة أو الجهريّة، بحيث لا يبقى مع استيفائها به مجال لتحصيل المصلحة الزائدة القائمة بالخصوصيّة، وذلك أيضاً لا بمناط العلّيّة كى يلزم حرمته وفساده، بل بمناط المضادّة بين المصلحتين، ولو من جهة حدّيهما القائمين بالخصوصيّات المفردة للطبيعة، فإنّه بهذا البيان يمكن الجمع بين صحّة المأتىّ به فى حال الجهل وتماميّته فى الوفاء بالفريضة الفعليّة، وبين استحقاق العقوبة على ترك الواجب، حيث إنّ صحّة المأتىّ به

وتماميّته إنّما هو لوفائه بمرتبة من المصلحة الملزمة القائمة بالجامع المتحقّق فى ضمنه وصيرورته بذلك مأموراً به بمرتبة من الأمر المتعلّق بالجامع ضمناً.

وأمّا استحقاق العقاب فهو من جهة تفويته للمصلحة الزائدة القائمة بالخصوصيّة القصريّة، أو الجهريّة والإخفاتيّة[۳۹۳]، إنتهى موضع الحاجة من كلامه رحمه الله.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۳۸۷

الفرق بين كلامى المحقّق العراقى والخراسانى

وهذا وإن كان يقرب من جواب المحقّق الخراسانى رحمه الله المتقدّم نقله من الكفاية، إلّاأنّهما يفترقان من جهات ثلاث:

أ- أنّ المحقّق الخراسانى قال بكون خصوص التمام ذا مصلحة ملزمة، لا الجامع بينه وبين القصر، كما قال به المحقّق العراقى رحمه الله.

ب- أنّ المحقّق الخراسانى قال بعدم إمكان استيفاء المصلحة الزائدة القائمة بالقصر لأجل التضادّ بينه وبين التمام، ولكنّ المحقّق العراقى قال به لا لذلك، بل لأنّه لا يبقى مع استيفاء المصلحة المتحقّقة فى الجامع مجال لتحصيل المصلحة الزائدة القائمة بالخصوصيّة[۳۹۴]، وذلك لعدم تحقّق التضادّ بين الطبيعى وفرده.

ج- أنّ المحقّق الخراسانى لم يقل بكون الصلاة التامّة مأموراً بها، بل هى مشتملة على مصلحة ملزمة من دون أن يتعلّق أمر بها، والمحقّق العراقى قال بكون الجامع مأموراً به.

حول نظريّة المحقّق العراقى رحمه الله

أقول: صحّة هذا الجواب مبنيّ على صحّة تعلّق الأمر بالمطلق والمقيّد كليهما، ولا مانع منه إلّاالقول بتضادّ الأحكام الخمسة التكليفيّة والقول بتماثلها فيما إذا كان الحكمان من سنخ واحد، فإنّه كما لا يجوز اجتماع الضدّين، كذلك لا يجوز اجتماع المثلين.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۳۸۸

ولكنّا لا نقول بتضادّ الأحكام ولا بتماثلها.

والشاهد على هذا أنّه يمكن أن يأمر شخص بفعل شيء وينهى شخص آخر عنه، كما إذا أمر الوالد ولده بقتال العدوّ ونهته الوالدة عنه، مع أنّه لو كان بين الوجوب والحرمة، والأمر والنهى مضادّةٌ لامتنع جمعهما فى موضوع واحد ولو بإرادة شخصين، كما أنّ السواد والبياض الذين بينهما مضادّة حقيقيّة لا يجتمعان فى جسم واحد، وإن أراد شخص سواده وشخص آخر بياضه، فعلم من ذلك أنّ التضادّ الحقيقى الفلسفى إنّما يتحقّق فى الامور الواقعيّة، وأمّا الامور الاعتباريّة التى منها الأحكام الخمسة فلا يتحقّق فيها التضادّ الفلسفى المانع من اجتماعها.

إن قلت: فما المانع من أن تكون صلاة الجمعة مثلًا واجبة ومحرّمة؟

قلت: إنّما المانع منه عدم إمكان كونها ذات مصلحة ومحبوبة له تعالى وذات مفسدة ومبغوضة له فى آن واحد، لا التضادّ بين الأمر والنهى المتعلّقين بها.

فتلخّص ممّا ذكرنا أنّ ما ذكره المحقّق العراقى رحمه الله فى الجواب عن الإشكال أيضاً[۳۹۵] تامّ، لعدم التماثل بين الأمرين المتعلّق أحدهما بالجامع بين القصر والتمام، والآخر بخصوص القصر.

هذا تمام الكلام فى الشبهات الحكميّة، وقد عرفت عدم جريان البراءة فيها قبل الفحص.

البحث حول الفحص فی الشبهات الموضوعیّة

فهل الشبهات الموضوعیّة أیضاً کذلک أم لا؟

ولابدّ من التکلّم هاهنا تارةً فی البراءة العقلیّة، واخری فی البراءة الشرعیّة:

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۵، ص: ۳۸۹

کلام الإمام الخمینی

«مدّ ظلّه»

فی ذلک

أمّا البراءة العقلیّة- بناءً علی جریانها فی الشبهة الموضوعیّة[۳۹۶]-: فسیّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدَّ ظلّه العالی» ذهب إلی عدم جریانها قبل الفحص، حیث قال:

فالحقّ فیها عدم معذوریّة الجاهل قبل الفحص عند العقل والعقلاء والوجدان، فلو قال المولی: «أکرم ضیفی» وشکّ العبد فی أنّ زیداً ضیفه أو لا، فلایجوز له المساهلة بترک الفحص مع إمکانه، خصوصاً إذا کان رفع الشبهة سهلًا والمشتبه مهمّاً، وما قرع سمعک من معذوریّة الجاهل وقبح عقابه بلا سبب وحجّة فإنّما هو فیما إذا لم یکن الجهل فی معرض الزوال، أو لم یکن العبد مقصّراً فی تحصیل أغراض مولاه.

نعم، بعدما استفرغ وسعه لکان لما ذکره من القاعدة مجال.

وعلیه فملاک صحّة العقوبة هو عدم جریان الکبری العقلیّة قبل الفحص والبحث[۳۹۷].

إنتهی کلامه، وهو صحیح متین فی البراءة العقلیّة.

وأمّا البراءة الشرعیّة: فتارةً نبحث عنها بالنسبة إلی الشبهات التحریمیّة، واخری بالنسبة إلی الشبهات الوجوبیّة.

الشبهات التحریمیّة وکلام الشیخ الأنصاری رحمه الله فیها

أمّا الشبهات التحریمیّة: فذهب شیخنا الأعظم الأنصاری رحمه الله إلی أنّه لا

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۵، ص: ۳۹۰

إشکال ولا خلاف ظاهراً فی عدم وجوب الفحص فیها[۳۹۸].

الحقّ فی المسألة

أقول: نحن نسلّم تحقّق الإجماع فی المقام، لاعتمادنا بناقله، وهو الشیخ الأعظم، ولکنّه دلیل لبّی لا إطلاق فیه، بل لابدّ من الأخذ بالقدر المتیقّن منه، وهو فی المقام ما إذا کان فی الفحص مشقّة شدیدة، وأمّا إذا کان رفع الشبهة بالفحص سهلًا- کما إذا أراد شرب مایع فی دار زید ولکنّه شکّ فی أنّه ماء أو خمر مع حضور زید عنده وإمکان رفع الشکّ بالسؤال عنه- فلم یعلم تحقّق الإجماع علی عدم لزوم الفحص هاهنا وجریان «کلّ شیء هو لک حلال»[۳۹۹] قبله.

نعم، إذا شکّ فی الطهارة والنجاسة لا- یجب علیه الفحص ولو کان سهلًا، بل یجوز إجراء قاعدة الطهارة المستفادة من قوله علیه السلام: «کلّ شیء نظیف حتّی تعلم أنّه قذر»[۴۰۰] حتّی فیما إذا أمکن رفع الشبهة بمجرّد النظر إلی المشکوک، کما إذا علم برطوبة

ثوبه وشکّ فی أنّه بول أو ماء، مع إمکان رفع الشکّ بالنظر إلیه.

الشبهات الوجوبیّة وکلام المحقّق النائینی رحمه الله فیها

وأمّا الشبهات الوجوبیّة: ففصّل المحقّق النائینی رحمه الله فیها بین ما لو لم یفحص لترک الواجب غالباً أو دائماً، فیجب الفحص فیه، کوجوب الحجّ المشروط بالاستطاعة، ووجوب الزکاة المشروط بالنصاب، فمن شکّ فی وجوب الحجّ

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۵، ص: ۳۹۱

علیه لأجل الشکّ فی استطاعته یجب علیه الفحص، ولا یجوز له التمسّک ب «حدیث الرفع» وأمثاله، لأنّه یستلزم ترک الحجّ الواجب غالباً، لأنّه قلّما یتّفق علم الإنسان باستطاعته بدون الفحص، وهکذا مسألة الزکاة ونحوهما، فلو لم یجب الفحص فی هذا النوع من الواجبات لکان تشریع وجوبها لغواً، فنعلم أنّ‌بین إیجابها ووجوب‌الفحص عن تحقّق شرط وجوبها ملازمةً عرفیّةً.

وبین[۴۰۱] غیره من الواجبات، فلا یجب الفحص فیها، بل یجوز إجراء البراءة بدونه، لأنّ قوله علیه السلام: «رفع ما لا یعلمون»[۴۰۲] مطلق یعمّ الشبهة الموضوعیّة قبل الفحص وبعده، وعدم جواز التمسّک به قبل الفحص یحتاج إلی دلیل یقیّده، وهو منتفٍ هاهنا، فنتمسّک بإطلاقه[۴۰۳].

هذا حاصل ما ذهب إلیه المحقّق النائینی رحمه الله مع زیادة توضیح منّا، وهو صحیح متین.

هذا تمام الکلام فی وجوب الفحص وعدمه عند إجراء البراءة، وقد تعرّضنا للبحث فی جمیع جوانبه: من البراءة العقلیّة والنقلیّة، فی جمیع أنواع الشبهة:

حکمیّة کانت أو موضوعیّة، وجوبیّة کانت أو تحریمیّة، خلافاً لسائر الأعلام والمحقّقین، حیث لم یتعرّض کلّ منهم إلّاالقطعة من هذا البحث الطویل الذیل.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۵، ص: ۳۹۳

فی قاعدة «لا ضرر»

البحث فی قاعدة «لا ضرر»

اشارة

لا بأس بصرف الکلام إلی بیان قاعدة «لا ضرر ولا ضرار» وإن کانت أجنبیّة عن المباحث الاصولیّة، لکونها قاعدة فرعیّة، أو حکماً حکومتیاً صادراً عن الساحة النبویّة.

ودعوی اشتراط جریان البراءة بعدم استلزامه الضرر علی الغیر فاسدة، لأنّ القاعدة حاکمة علی الأحکام الثابتة للموضوعات بعناوینها الأوّلیّة، فضلًا عن الثانویّة، فلا یبقی للبحث عن اشتراط البراءة بعدم الضرر مجال، إذ حیث لا یجوز العمل بالطرق والأمارات لو استلزم الضرر علی الغیر لا یجوز العمل بالبراءة بطریق أولی.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۵، ص: ۳۹۵

الأخبار الواردة حول القاعدة

اشارة

ثمّ إنّ هذه القاعدة مأخوذة من رواية متواترة لفظاً، ولو استشكل تواترها اللفظى فلا ينبغى التشكيك فى تواترها المعنوى، فإنّها مرويّة بأسانيد مختلفة موجبة للقطع بصدور مضمونها، على أنّ بعضها موثّقة.

وإليك هذه الروايات:

۱- ما رواه المشايخ الثلاثة أرباب الكتب الأربعة، ونقله عنهم الشيخ الحرّ فى الوسائل، حيث قال:

محمّد بن يعقوب، عن عدّة من أصحابنا، عن أحمد بن محمّد بن خالد، عن أبيه، عن عبداللَّه بن بكير، عن زرارة، عن أبى جعفر عليه السلام قال: «إنّ سمرة بن جندب كان له عذق[۴۰۴] فى حائط لرجل من الأنصار، وكان منزل الأنصارى بباب البستان، فكان يمرّ به إلى نخلته ولا يستأذن، فكلّمه الأنصارى أن يستأذن إذا جاء، فأبى سمرة، فلمّا تأبّى جاء الأنصارى إلى رسول اللَّه صلى الله عليه و آله، فشكا إليه وخبّره الخبر، فأرسل إليه رسول اللَّه صلى الله عليه و آله وخبّره بقول الأنصارى وما شكا وقال: إذا أردت الدخول فاستأذن، فأبى، فلمّا أبى ساومه[۴۰۵] حتّى بلغ

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۳۹۶

به من الثمن ما شاء اللَّه، فأبى أن يبيع، فقال: لك بها عذق يمدّ لك فى الجنّة، فأبى أن يقبل، فقال رسول اللَّه صلى الله عليه و آله للأنصارى: اذهب فاقلعها وارمِ بها إليه، فإنّه لا ضرر ولا ضرار».

ورواه الصدوق بإسناده عن ابن بكير نحوه.

ورواه الشيخ بإسناده عن أحمد بن محمّد بن خالد مثله[۴۰۶].

هذه الرواية موثّقة ب «عبداللَّه بن بكير» فإنّه فطحى ثقة.

۲- ما رواه الكلينى فى كتاب المعيشة من الكافى، عن علىّ بن محمّد بن بندار، عن أحمد بن أبى عبداللَّه، عن أبيه، عن بعض أصحابنا، عن عبداللَّه بن مسكان، عن زرارة، عن أبى جعفر عليه السلام قال: «إنّ سمرة بن جندب كان له عذق، وكان طريقه إليه فى جوف منزل رجل من الأنصار، فكان يجىء ويدخل إلى عذقه بغير إذن من الأنصارى، فقال له الأنصارى: يا سمرة لا تزال تفاجئنا على حال لا نحبّ أن تفاجئنا عليها، فإذا دخلت فاستأذن، فقال: لا أستأذن فى طريق وهو طريقى إلى عذقى، قال: فشكا الأنصارى إلى رسول اللَّه صلى الله عليه و آله فأرسل إليه رسول اللَّه، فأتاه، فقال له: إنّ فلاناً قد شكاك وزعم أنّك تمرّ عليه وعلى أهله بغير إذنه، فاستأذن عليه إذا أردت أن تدخل، فقال: يارسول اللَّه أستأذن فى طريقى إلى عذقى؟ فقال له رسول اللَّه صلى الله عليه و آله: خلّ عنه ولك مكانه عذق فى مكان كذا وكذا، فقال: لا، قال: فلك اثنان، قال: لا اريد، فلم يزل يزيده حتّى بلغ عشرة أعذاق، فقال: لا، قال: فلك عشرة فى مكان كذا وكذا، فأبى، فقال: خلّ عنه ولك مكانه عذق فى الجنّة، قال: لا اريد، فقال له رسول اللَّه صلى الله عليه و آله: إنّك رجلٌ مضارّ، ولا ضرر ولا ضرار على مؤمن، ثمّ أمر بها

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۳۹۷

رسول اللَّه صلى الله عليه و آله فقلعت، ثمّ رمى بها إليه، وقال له رسول اللَّه صلى الله عليه و آله: انطلق فاغرسها حيث شئت»[۴۰۷].

هذه الرواية مرسلة كما ترى.

۳- ما رواه محمّد بن علىّ بن الحسين بإسناده عن الحسن الصيقل، عن أبى عبيدة الحذّاء، قال: قال أبو جعفر عليه السلام: «كان لسمرة بن جندب نخلة فى حائط بنى فلان، فكان إذا جاء إلى نخلته نظر إلى شىء من أهل الرجل يكرهه الرجل، قال: فذهب الرجل إلى رسول اللَّه صلى الله عليه و آله فشكاه، فقال: يارسول اللَّه إنّ سمرة يدخل علىّ بغير إذنى، فلو أرسلت إليه فأمرته أن يستأذن حتّى تأخذ أهلى حذرها[۴۰۸] منه، فأرسل إليه رسول اللَّه صلى الله عليه و آله فدعاه، فقال: يا سمرة ما شأن فلان يشكوك ويقول: يدخل بغير إذنى فترى من أهله ما يكره ذلك، يا سمرة استأذن إذا أنت دخلت، ثمّ قال رسول اللَّه صلى الله عليه و آله: يسرّك أن يكون لك عذق فى الجنّة بنخلتك؟ قال: لا، قال: لك ثلاثة، قال: لا، قال: ما أراك يا سمرة إلّا مضارّاً، اذهب يا فلان، فاقطعها واضرب بها

وجهه»[۴۰۹].

الحسن بن زیاد الصیقل مع کونه کثیر الروایهٔ لا یری مدحه ولا ذمّه فی کتب الرجال ولکن عُمِل بروایته، وأبو عبیدهٔ الحذّاء ثقهٔ.

۴- ما رواه ثقهٔ الإسلام محمّد بن یعقوب الکلینی عن محمّد بن یحیی، عن

محمّد بن الحسین، عن محمّد بن عبداللّه بن هلال، عن عقبهٔ بن خالد، عن أبی عبداللّه علیه السلام قال: «قضی رسول اللّه صلی الله علیه و آله بین أهل المدینهٔ فی مشارب النخل أنّه لا یمنع نفع الشیء[۴۱۰]، وقضی صلی الله علیه و آله بین أهل البادیهٔ أنّه لا یمنع فضل ماء لیمنع به فضل کلاء، وقال: لا ضرر ولا ضرار»[۴۱۱].

۵- ما رواه المشایخ الثلاثهٔ ونقله عنهم الشیخ الحرّ فی «وسائل الشیعهٔ» حیث قال: محمّد بن یعقوب، عن محمّد بن یحیی، عن محمّد بن الحسین، عن محمّد بن عبداللّه بن هلال، عن عقبهٔ بن خالد، عن أبی عبداللّه علیه السلام قال: «قضی رسول اللّه صلی الله علیه و آله بالشفعهٔ بین الشرکاء فی الأرضین والمساکن، وقال: لا ضرر ولا ضرار، وقال: إذا ارّفت الارف[۴۱۲] وحدّت الحدود فلا شفعهٔ».

ورواه الشیخ بإسناده عن محمّد بن یحیی مثله.

ورواه الصدوق بإسناده عن عقبهٔ بن خالد، وزاد: «ولا شفعهٔ إلّالشریک غیر مقاسم»[۴۱۳].

۶- ما فی کتاب إحیاء الموات من مستدرک الوسائل عن دعائم الإسلام:

روینا عن أبی عبداللّه علیه السلام أنّه سئل عن جدار الرجل وهو سترهٔ بینه وبین

جاره سقط، فامتنع من بنیانه، قال: «لیس یجبر علی ذلک، إلّاأن یکون وجب ذلک لصاحب الدار الاخری بحقّ أو بشرط فی أصل الملک، ولکن یقال لصاحب المنزل: استر علی نفسک فی حقّک إن شئت، قیل له: فإن کان الجدار لم یسقط، ولکنّه هدمه أو أراد هدمه إضراراً بجاره لغیر حاجهٔ منه إلی هدمه، قال: لا یترک، وذلک أنّ رسول اللّه صلی الله علیه و آله قال: «لا ضرر ولا ضرار» وإن هدمه کلّف أن یبنیه»[۴۱۴].

۷- ما فی کتاب إحیاء الموات من المستدرک أیضاً عن دعائم الإسلام: قال:

روینا عن أبی عبداللّه علیه السلام عن أبیه، عن آبائه، عن أمیر المؤمنین علیه السلام أنّ رسول اللّه صلی الله علیه و آله قال: «لا ضرر ولا ضرار»[۴۱۵].

۸- وما فی کتاب الفرائض والمواریث من الوسائل، عن الصدوق رحمه الله أنّه قال:

قال النبیّ صلی الله علیه و آله: «الإسلام یزید ولا ینقص».

قال: وقال علیه السلام: «لا ضرر ولا ضرار فی الإسلام، فالإسلام یزید المسلم خیراً ولا یزیده شرّاً»[۴۱۶].

ولابدّ من ذکر نکتتین حول الروایهٔ:

الاولی: أنّها وإن کانت مرسلهٔ ظاهراً، لکنّ الصدوق حیث أسندها إلیالنبیّ صلی الله علیه و آله بقوله: «قال النبیّ» مع شدّهٔ احتیاطه فی إسناد الروایات إلی المعصوم، فهی حجّهٔ، ولابدّ من العمل بها، لأنّا نقطع بأنّ رواتها کانوا ثقات عند الصدوق، بحیث إنّه قطع بصدور الروایهٔ عن النبیّ صلی الله علیه و آله فقال: «قال النبیّ»

ولم یقل: «روی عن النبیّ».

إن قلت: کون الرواهٔ عنده ثقات لا یستلزم کونهم عندنا أیضاً ثقات.

قلت: کیف تعتمد علی قول النجاشی أو الشیخ أو غیرهما فی توثیق الرواهٔ؟

فهکذا لابدّ من الاعتماد بتوثیق الصدوق رحمه الله، سیّما هذا النحو من التوثیق الذی یشعر بقطعه بصدور الروایة عن النبیّ صلی الله علیه و آله، فلا مجال للإشکال فی سندها.

الثانیة: یمکن أن یکون قوله: «فالإسلام یزید المسلم خیراً، ولا یزیده شرّاً» من تتمّة الروایة، ویحتمل[۴۱۷] أن یکون استنتاج الصدوق منها.

وعلی أیّ حال، معناه «أنّ المسلم یرث من الکافر، لأنّ الإسلام یزید المسلم خیراً ولا یزیده شرّاً» وهذا أیضاً معنی قوله صلی الله علیه و آله: «الإسلام یزید ولا ینقص».

۹- ما فی کتاب «المعیشة» من الکافی، عن محمّد بن یحیی، عن محمّد بن الحسین، عن یزید بن إسحاق شعر، عن هارون بن حمزة الغنوی، عن أبی عبداللّه علیه السلام فی رجل شهد بعیراً مریضاً وهو یباع، فاشتراه رجل بعشرة

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۵، ص: ۴۰۱

دراهم، فجاء وأشرک فیه رجلًا بدرهمین بالرأس والجلد، فقضی أنّ البعیر برء، فبلغ ثمنه دنانیر، قال: فقال لصاحب الدرهمین: خُذ خمس ما بلغ، فأبی، قال: ارید الرأس والجلد، فقال: «لیس له ذلک، هذا الضرار، وقد اعطی حقّه إذا اعطی الخمس»[۴۱۸].

وقال الشیخ فی «الخلاف» مستدلّاً علی خیار الغبن: دلیلنا ما روی عن النبیّ صلی الله علیه و آله أنّه قال: «لا ضرر ولا ضرار»[۴۱۹].

وقال ابن زهرة فی باب خیار العیب: ویحتجّ علی المخالف بقوله: «لا ضرر ولا ضرار»[۴۲۰].

وعن «التذکرة» فی المسألة الاولی من باب خیار الغبن مرسلًا عن النبیّ صلی الله علیه و آله:

«لا ضرر ولا ضرار فی الإسلام»[۴۲۱].

وعن نهایة ابن الأثیر: فیه- أی فی الحدیث-: «لا ضرر ولا ضرار فی الإسلام»[۴۲۲].

وفی مجمع البحرین: وفی حدیث الشفعة: «قضی رسول اللّه صلی الله علیه و آله بالشفعة بین الشرکاء فی الأرضین والمساکن، وقال: لا ضرر ولا ضرار فی الإسلام»[۴۲۳].

۱۰- ما عن مسند أحمد بن حنبل بروایة عبادة بن الصامت فی ضمن نقل قضایا کثیرة عن رسول اللّه صلی الله علیه و آله قال: «وقضی أن لا ضرر ولا ضرار»[۴۲۴].

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۵، ص: ۴۰۲

ویعلم ممّا نقل عن ابن الأثیر وأحمد بن حنبل أنّ الحدیث مرویّ من طرق العامّة أیضاً.

هذه عمدة الأخبار التی تکون مدرکاً لقاعدة «لا ضرر»، وأعرضنا عن نقل کلّها لأجل الاختصار، وبملاحظة هذه الأخبار یحصل لنا الوثوق بصدور مدرک القاعدة عن المعصوم علیه السلام.

تحلیل أخبار الباب

فلا ینبغی الشکّ فی صدور جملة «لا ضرر ولا ضرار» عن النبیّ صلی الله علیه و آله إجمالًا، وإن لا نعلم صدور «فی الإسلام» أو «علی مؤمن» عقیبها، فإنّا بملاحظة الأخبار نقطع بصدور أصل الجملة مع قطع النظر عن خصوصیّاتها وقیودها، لأنّها متواترة معنیً.

وکذلک لا ینبغی الشکّ فی أنّها صدرت فی قضیّة «سمرة بن جندب» لأنّها ذکرت فی الروایات المشتملة علی قصّة «سمرة» بعنوان التعلیل، فلا یحتمل استقلالها وعدم ارتباطها بالقصّة.

وإنّما الإشکال فی موضعین:

أحدهما: أنّها هل صدرت مستقلّة أیضاً أم لا؟

کلام المحقّق النائینی رحمه الله فی المسألة

ذهب المحقّق النائینی رحمه الله[۴۲۵] إلی صدورها کذلک، حیث قال:

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج‌۵، ص: ۴۰۳

والظاهر أنّه ورد علی وجهین:

أحدهما: مستقلّاً من دون کونه ذیلًا لقضیّة وکبری لصغری خارجیّة.

وثانیهما: أنّه ورد کبری لصغری خارجیّة، کما فی ذیل قضیّة خاصّة.

أمّا الأوّل: فقد نقله شیخنا «مدّ ظلّه» عن دعائم الإسلام، فقال: فیه خبران مرویّان عن الصادق علیه السلام یتضمّن کلّ منهما حکایة «لا ضرر ولا ضرار» عن النبیّ صلی الله علیه و آله بلا تعرّض لقضیّة «سمرة» ونحوها، وفی الوسائل فی باب ثبوت «خیار الغبن» أیضاً نقل هاتین الجملتین مع زیادة «علی مؤمن» بلا تعرّض لقضیّة اخری، ولکن حیث إنّ بناء صاحب الوسائل علی تقطیع الأخبار فالظاهر أنّ ما نقله فی هذا الباب هو الذی نقله فی ذیل قضیّة «سمرة» فی کتاب إحیاء الموات.

وعلی أیّ حال، وروده مستقلّاً علی الظاهر ممّا لا إشکال فیه، فإنّ فی نهایة ابن الأثیر، والتذکرة، والعبارة التی نقلناها عن الوسائل[۴۲۶] ناقلًا عن الصدوق لم یذکر فی ذیل قضیّة[۴۲۷]، إنتهی کلامه رحمه الله.

نقد ما أفاده المحقّق النائینی رحمه الله فی المقام

أقول: لا دلیل علی وروده مستقلّاً، لأنّ ما نقل بنحو الاستقلال ظاهراً یمکن أن یکون قطعة من قصّة «سمرة بن جندب» أو قصّة «فضل الماء» أو غیر ذلک.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج‌۵، ص: ۴۰۴

ثانیهما: أنّها هل صدرت فی ضمن قصّة اخری غیر قصّة «سمرة بن جندب» أم لا؟

ظاهر روایة عقبة بن خالد التی نقلناها تحت الرقم ۴ صدور «لا ضرر ولا ضرار» مرتبطاً بقصّة «فضل الماء والکلاء» لأجل «الفاء» التی تدلّ علی التعلیل، لکن فی بعض النسخ روی «وقال» بدل «فقال»، وعلیه فلا دلیل علی صدورها مرتبطةً بالقصّة.

فی ارتباط حدیث «لا ضرر ولا ضرار» بمسألة الشفعة

وأمّا روایة «الشفعة» التی نقلناها تحت الرقم ۵ فلا ظهور لها فی ارتباط قوله: «لا ضرر ولا ضرار» بقصّة الشفعة وصدوره تعلیلًا لها أصلًا، فإنّ الروایة خالیة عمّا یدلّ علی التعلیل.

علی أنّ القول بکون الضرر علی الشریک موجباً للشفعة یستلزم فقهاً جدیداً وإشکالات متعدّدة، فإنّه لو کان بمنزلة العلّة للحکم لزم کونها معمّمة ومخصّصة، فیلزم من تعلیل الشفعة ب «لا ضرر ولا ضرار»:

أوّلًا: اختصاصها بما إذا کان بیع الشریک حصّته ضرراً علی الشریک الآخر، وهذا لا یقول به أحد، فإنّهم اتّفقوا علی ثبوت حقّ الشفعة للشریک، وإن لم یتضرّر ببیع الشریک الآخر حصّته.

وثانیاً: ثبوت حقّ الشفعة للشریک فی موارد توجّه الضرر إلیه من البیع، وإن کانت الشرکة بین ثلاثة أو أکثر، مع أنّهم اتّفقوا علی اختصاص الشفعة بما إذا کانت الشرکة بین اثنین، وأنّه لو باع واحد من الشرکاء الثلاثة رابعاً حصّته لا یثبت للشریکین الآخرین حقّ الشفعة.

وثالثاً: ثبوت حقّ الشفعة فی غیر البیع من المعاملات أیضاً فیما إذا تضرّر

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج‌۵، ص: ۴۰۵

الشريک الآخر بتلک المعاملة، ولم يقل به أحد.

ورابعاً: أن يثبت حقّ الشفعة وإن لم يكن شركة فى البين إذا كان البيع موجباً لضرر الجار، كما إذا باع زيداً داره وهو فاسق معتاد بشرب الخمر وغيره ويؤذى جيرانه، فقضيّة كون «لا ضرر ولا ضرار» تعليلًا للشفعة ثبوتها هاهنا أيضاً، فلابدّ من القول بجواز تملّک الجار الدار وإعطائه زيداً ثمنها، مع أنّه لم يقل به أحد.

وخامساً: أن لاـ يجوز للرجل بيع داره مثلًا لو لم يرتض به أهله وكان عدم رضايتهم بحيث يوجب المرض أو الهمّ الشديد، ولو باع فلابدّ من القول بجواز الفسخ لأهله، فإنّ المرض والهمّ ضرر عليهم، ولم يقل أحد فى هذا المورد وأمثاله بعدم جواز البيع، ولا بجواز الفسخ للأهل على تقدير تحقّقه.

وسادساً: أن لا يجوز للإنسان إعطاء أكثر أمواله أحد أولاده بهبة أو صلح أو غيرهما، لأنّه ضرر على سائر الأولاد، ولو فعل فلابدّ من القول بجواز الفسخ لهم، مع أنّه لم يقل أحد بعدم جواز الإعطاء، ولا بجواز الفسخ لسائر الأولاد على تقدير تحقّق الإعطاء.

إلى غير ذلک من الإشكالات التى يوجب الالتزام بها فقهاً جديداً.

وهذه الإشكالات ناشئة عن كون العلّة معمّمة ومخصّصة، فلا يجوز القول بكون «لا ضرر ولا ضرار» مرتبطاً بالشفعة وعلّة لثبوتها.

أضف إلى ذلک: أنّ الضرر الناشئ عن الشركة الثانية يندفع بجواز الفسخ والردّ إلى الشركة الاولى، فلِمَ يجوز له تملّک حصّة الشريک؟

وبعبارة اخرى: إنّ لحقّ الشفعة مرحلتين:

أ- تزلزل البيع بجواز فسخه من قبل الشريک، مع قطع النظر برجوع المبيع بعد الفسخ إلى البائع أو إلى الشريک الفاسخ.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۴۰۶

ب- رجوع المبيع بالفسخ إلى الشريک الفاسخ.

والذى يرتبط ب «لا ضرر ولا ضرار» هو المرحلة الاولى، لا الثانية، لأنّ الضرر المتوجّه من الشركة الثانية إلى الشريک الأوّل يندفع بمجرّد تزلزل البيع، بجعل الخيار له وإن رجع المبيع إلى البائع وتحقّقت الشركة الاولى، فلا مجال لكون قوله صلى الله عليه و آله: «لا ضرر ولا ضرار» علّة لجواز إرجاع الشريک الأوّل المبيع إلى نفسه الذى به قوام حقّ الشفعة.

كلام شيخ الشريعة الاصفهانى رحمه الله فى المسألة

ولقد أصرَّ العلّامة شيخ الشريعة الاصفهانى قدس سره بأنّ الحديثين[۴۲۸] لم يكونا حال صدورهما عن النبيّ صلى الله عليه و آله مذيّلين بحديث «الضرر» وأنّ الجمع بينهما وبينه وقع من الراوى بعد صدور كلّ فى وقت خاصّ به.

وعمدة ما استدلّ به لهذه الدعوى هو أنّه يظهر بعد التروّى والتأمّل التامّ فى الروايات أنّ الحديث الجامع لأقضية رسول اللَّه صلى الله عليه و آله فى مواضع مختلفة وموارد متشتّتة كان معروفاً بين الفريقين، أمّا من طرقنا فبرواية عقبة بن خالد عن الصادق عليه السلام، وأمّا من طرق أهل السنّة فبرواية عبادة بن صامت.

ثمّ روى قضايا رسول اللَّه صلى الله عليه و آله عن مسند أحمد برواية عبادة، وبرواياتنا عن أبى عبداللَّه عليه السلام ثمّ قال:

قد عرفت بما نقلنا مطابقة ما روى من طرقنا لما روى من طرق القوم من رواية عبادة من غير زيادة ونقيصة، بل بعين تلک الألفاظ غالباً، إلّاالحديثين الأخيرين المرويّين عندنا بزيادة قوله: «لا ضرر ولا ضرار»، وتلک المطابقة

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۴۰۷

بين الفقرات ممّا يؤكّد الوثوق بأنّ الأخيرين أيضاً كانا مطابقين لما رواه عبادة، من عدم التذييل بحديث «الضرر».

وقال أيضاً: والذى أعتقده أنّها كانت مجتمعة فى رواية عقبة بن خالد عن أبى عبداللَّه عليه السلام كما فى رواية عبادة بن صامت،

إلّاأنّ أئمّة الحديث فرّقوها على الأبواب[۴۲۹].

هذا حاصل كلام العلّامة شيخ الشريعة الاصفهانى رحمه الله.

والمحقّق النائينى رحمه الله أيّده فى كون أقضية رسول اللَّه صلى الله عليه و آله مجتمعة فى رواية عقبة بن خالد وفرّقها أئمّة الحديث على أبواب الفقه بأنّ سند الروايات المتعدّدة المنقولة عن عقبة بن خالد واحد، وهو «محمّد بن يحيى، عن محمّد بن الحسين، عن محمّد بن عبداللَّه بن هلال، عن عقبة بن خالد» فبملاحظة وحدة السند يحصل لنا الوثوق بأنّ كلّها كانت رواية واحدة، وأنّ أئمّة الحديث فرّقوها ووضعوا كلّ قضاء فى بابه المناسب له[۴۳۰].

نقد كلام شيخ الشريعة من قبل الإمام الخمينى

«مدّ ظلّه»

واستشكل عليه سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» بقوله:

أقول: إنّه قدس سره قد نقل من قضايا رسول اللَّه صلى الله عليه و آله من طرق القوم برواية «عبادة» عشرين قضيّة تقريباً، ونقل من طرقنا برواية عقبة بن خالد ستّ أو سبع، اثنتان منهما قضيّة الشفعة وعدم منع فضول الماء، وقد تفحّصت فى الأخبار الحاكية لقضايا رسول اللَّه صلى الله عليه و آله من طرقنا، فوجدت أنّ غالبها غير منقولة برواية عقبة بن خالد، وهو أيضاً غير متفرّد غالباً فيما نقله، فكيف يمكن

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۴۰۸

مع ذلك دعوى الوثوق بأنّ قضاياه كانت مجتمعة فى رواية عقبة بن خالد، ففرّقوها أئمّة الحديث على الأبواب، فمن راجع الأخبار الحاكية لقضايا رسول اللَّه ورأى أنّ عقبة بن خالد لم ينقل إلّانادراً من قضاياه ولم يكن فى نقل تلك النوادر متفرّداً غالباً، يطمئنّ بخلاف ما ادّعى ذلك المتبحّر، فلو كان لنا مجال واسع لروينا الروايات المتضمّنة لقضايا رسول اللَّه حتّى تجد صدق ما ادّعيناه.

هذا مع أنّه بناءً على أن يكون التجزية على الأبواب من فعل أئمّة الحديث لا معنى لتكرار «لا ضرر» فى ذيل قضيّتين، فإنّ عقبة بن خالد لم يذكر حينئذٍ تلك القضيّة إلّامرّة واحدة.

وأمّا ما قيل فى تأييد قوله بأنّ سند الكلينى إلى «عقبة» فى جميع القضايا المنقولة منه واحد ففى غاية السقوط، لأنّ الطريق إلى أرباب الكتب والاصول من أصحاب الجوامع قد يكون واحداً وقد يكون متعدّداً، فوحدة طريقهم إلى كتب الرواة لا تدلّ على اجتماع رواياتهم كما هو واضح، فحينئذٍ بقى الروايتان المذيّلتان بحديث «لا ضرر» فى قالب الإشكال[۴۳۱].

هذا كلام سيّدنا الاستاذ «مدّ ظلّه» ونِعْمَ الكلام.

وحاصله: أنّ رواية «عقبة» حيث لا تكون جامعة لجميع أقضية رسول اللَّه صلى الله عليه و آله فكيف يمكن قياسها برواية «عبادة» الجامعة، وادّعاء مطابقة ألفاظها ثمّ استنتاج أنّ قضيّة «لا ضرر ولا ضرار» كانت قضاءً مستقلّاً فى رواية «عقبة» غير مرتبط بقضيّة «الشفعة» و «عدم منع فضل الماء والكلاء» كما أنّها منقولة بنحو قضاء مستقلّ فى رواية «عبادة»؟!

على أنّ حديث «لا ضرر ولا ضرار» لو لم يرتبط فى الأصل بقضيّة

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۴۰۹

«الشفعة» و «عدم منع فضل الماء والكلاء» وتحقّق تذييلها به من جهة التقطيع، لم يعقل تكراره، فالتكرار دليل على كونهما مذيّلين به فى رواية «عقبة».

بيان ما هو الحقّ فى المقام

لكنّا نمنع ارتباطه بهما وكونه علّة لهما من جهات اخر ذكرناها آنفاً فراجع.

على أنّ «محمّد بن عبداللّه بن هلال» ضعيف، فلا يجوز الاعتماد بخبره فى كون قضيّة «لا ضرر ولا ضرار» علّة لقضيّة «الشفعة» و «عدم منع فضل الماء والكلاء».

على أنّ «لا ضرر ولا ضرار» يلائم الحكم التحريمى، لا التنزيهى، مع أنّ المشهور قال بكراهة منع فضل الماء والكلاء، لا بحرمته، وبأنّ قوله صلى الله عليه و آله: «لا يمنع فضل ماء ليمنع به فضل كلاء» حكم تنزيهى لا تحريمى.

فتحصّل ممّا ذكرنا أنّه لا ريب فى صدور «لا ضرر ولا ضرار» عن النبىّ صلى الله عليه و آله، ولا ريب أيضاً فى كون قصّة «سمرة بن جندب» مذيّلة به، وأمّا صدوره بنحو الاستقلال أو فى ذيل قضيّة اخرى أيضاً فلا دليل عليه.

إن قلت: إنّ عبادة بن صامت رواه بنحو قضاء مستقلّ.

قلت: روايته ليست بحجّة عندنا، لأنّها مرويّة بطريق العامّة.

كلام حول تذييل الحديث بقيد «على مؤمن» أو «فى الإسلام»

بقى البحث فى كون قيد «على مؤمن» و «فى الإسلام» من الحديث وعدمه.

أمّا الأوّل: فلا دليل على صدوره من النبىّ صلى الله عليه و آله فى ذيل «لا ضرر ولا

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۴۱۰

ضرار»، لأنّ روايته مرسلة[۴۳۲] لا اعتبار بها فى إثبات هذا القيد.

نعم، لولا الإرسال لتقدّمت على الأخبار الخالية عن هذا القيد، لتقدّم «أصالة عدم الزيادة» على «أصالة عدم النقيصة» فى مقام الدوران.

وأمّا الثانى: فلا اعتماد بما رواه العامّة مثل ابن الأثير فى النهاية، من قوله:

«فى الحديث: لا ضرر ولا ضرار فى الإسلام» فإنّ الأخبار المنقولة بطرق العامّة ليست بحجّة عندنا.

وأمّا مرسلة[۴۳۳] الصدوق فهى وإن كانت حجّة بالتقريب الذى ذكرنا آنفاً، إلّا أنّا نحتمل أن تكون تلك الزيادة من بعض النسّاخ، ومنشأ الاشتباه كلمة «فالإسلام» فى جملة «فالإسلام يزيد المسلم خيراً ولا يزيده شرّاً» فإنّ كثيراً ما يتّفق للكاتب أن يقع نظره على كلمة، فيكتبها مرّتين، ثمّ بعد هذا الاشتباه والتكرار صحّح النسخة بعض من تأخّر عنه بظنّه، فبدّل «الفاء» ب «فى» وغفل عن كونه من قبيل الغلط فى التكرار.

فعلى هذا: لا دليل على صدور قيد «على مؤمن» أو «فى الإسلام» عن النبىّ صلى الله عليه و آله فى ذيل حديث «لا ضرر».

كلام حول مفردات الحديث

هل «الضرر» و «الضرار» بمعنى واحد، والتكرار للتأكيد، أو بينهما فرق؟

وعلى الثانى فهل الفرق ذاتى وجوهرى، أو ما هو بين الثلاثى والمفاعلة؟

فيكون «الضرار» بين اثنين دون «الضرر».

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۴۱۱

ولابدّ من النظر إلى قول اللغويّين فيهما أوّلًا، ثمّ إلى موارد استعمالات «الضرار» فى الكتاب والسنّة ثانياً، ليتّضح الحال، وإن كان المعتمد ما استعمل فيه فى الكتاب والسنّة، سواء كان مطابقاً لقول أرباب اللغة أم لا.

أمّا قول اللغويّين: فإليك نمازج منه:

۱- ففى الصحاح: الضرّ: خلاف النفع، وقد ضرّه وضارّه بمعنى، والاسم:

الضرر، ثمّ قال: والضرار: المضارّة[۴۳۴].

هـذا ظاهر فی کونهما بمعنی واحـد من جمیع الجهات، ویحتمل أن یکون مراده من قوله: «بمعنی» عدم فرق جوهری بینهما، وإن کان «الضرار» بین اثنین وبمعنی مجازاة ضرر الغیر، دون «الضرر» فإنّه ابتداء الفعل، ولکنّه خلاف الظاهر، فإنّ ظاهر کلامه عدم الفرق بینهما أصلًا.

۲- وفی القاموس: الضرر: ضدّ النفع، وضارّه یضارّه ضراراً، ثمّ قال:

والضرر: سوء الحال، ثمّ قال: والضرار: الضیق.

ولا یبعد أن یکون مراده من «سوء الحال» الضرر المالی والجسمی، ومن «الضیق» الضرر الروحی.

ویؤیّده أنّه لو أراد من الأوّل مطلق سوء الحال، ولو کان روحیّاً، ومن الثانی مطلق الضیق، ولو کان مالیّاً وجسمیّاً، لم یظهر بینهما فرق، وظاهره الفرق بینهما.

وعلی هذا فکان الفرق بینهما ذاتیّاً وجوهریّاً، وهذا هو الذی یستفاد من القرآن والأحادیث کما سیأتی.[۴۳۵]

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ ؛ ج‌۵ ؛ ص ۴۱۱

۳- وفی المصباح المنیر: ضرّه، یضرّه، من باب قتل إذا فعل به مکروهاً،

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج‌۵، ص: ۴۱۲

وأضرَّ به، یتعـدّی بنفسه ثلاثیـاً، وبالباء رباعیّاً، والاسم: «الضـرر»، وقـد اطلق علی نقص یـدخل الأعیان، وضارّه مضارّهٔ وضـراراً: بمعنی «ضرّه»[۴۳۶].

وهذا صریح فی کونهما بمعنی واحد، وأنّه لا فرق بینهما أصلًا.

وقوله: «یتعـدّی بنفسه ثلاثیـاً، وبالبـاء رباعیّـاً» یعنی لو بقی علی کونه ثلاثیّاً مجرّداً لکان متعـدیّاً بنفسه، فیقال: «ضـرّه» ولو کان من باب الإفعال الـذی هو علی أربعـهٔ أحرف لکان لازماً ومحتاجاً لتعدیته إلی الباء، بخلاف ما هو الغالب فی باب الإفعال، فیقال: «أضـرّ به» ولا یقال: «أضرّه».

۴- وفی النهایهٔ لابن الأثیر: فی الحدیث: «لا ضـرر ولا ضـرار فی الإسـلام»، الضـرّ: ضدّ النفع، ضـرّه یضـرّه ضـرّاً وضراراً، وأضرَّ به یضرّ إضراراً، فمعنی قوله: «لا ضرر» أی لا یضرّ الرجل أخاه فینقصه شیئاً من حقّه، والضرار:

فِعال[۴۳۷]، من «الضـرّ»: أی لا یجازیه علی إضـراره بإدخال الضـرر علیه، والضـرر: فعل الواحد، والضـرار: فعل الاثنین، والضرر: ابتداء الفعل، والضرار:

الجزاء علیه، وقیل: الضـرر: ما تضـرّ به صاحبک وتنتفع به أنت، والضـرار: أن تضـرّه من غیر أن تنتفع به، وقیل: هما بمعنی، وتکرارهما للتأکید.

فالفرق بینهما- علی ما اختاره ابن الأثیر- أنّ الضـرر: فعل الواحـد وابتداء الفعل، والضـرار: فعل الاثنین والجزاء علیه من دون أن یکون بینهما فرق فی أصل المعنی.

وقوله: «فمعنی قوله: لاـ ضـرر: أی لاـ یضـرّ الرجـل أخاه فینقصه شـیئاً من حقّه» صـریح فی کون «لا» فی الحـدیث بمعنی النهی، مع أنّ المشهور أنّه لنفی

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج‌۵، ص: ۴۱۳

الجنس، لا للنهی.

وأمّا الآیات والأخبار: فیستفاد منهما أنّ «الضـرار» هو الضـرر الاعتقادی والعرضی والروحی، لا الضرر المالی والجسمی الذی هو معنی

«الضرر»، ولا هو بين الاثنين، فی مقابل «الضرر».

۱- قال اللّه تعالی: «وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مَسْجِداً ضِرَاراً وَكُفْراً وَتَفْرِيقاً بَيْنَ الْمُؤْمِنِينَ»[۴۳۸].

لا ريب فی أنّ المنافقين كانوا بصدد إيجاد الضرر الاعتقادی على المؤمنين والتفريق بينهم وجعلهم فی تزلزل روحی بعمارتهم هذا المسجد الذی سمّی فی القرآن ضراراً، ولم يصل إلی المؤمنين ضرر مالی ولا جسمی بعمارة هذا المسجد، ولا أنّ المؤمنين أضرّوا بالمنافقين كی يكون الضرار فی الآية بين الاثنين.

۲- وقال تعالی أيضاً: «وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَاراً لِتَعْتَدُوا»[۴۳۹].

فی تفسير هذه الآية روايات نذكر إحداها، وهی:

ما عن أبی عبداللّه عليه السلام أنّه قال: «لا ينبغی للرجل أن يطلّق امرأته ثمّ يراجعها وليس له فيها حاجة، ثمّ يطلّقها، فهذا الضرار الذی نهی اللّه عزّ وجلّ عنه، إلّاأن يطلّق ثمّ يراجع، وهو ينوی الإمساك»[۴۴۰].

فالمراد من «الضرار» فی الآية أن يراجع الرجل زوجته المطلّقة، لا بقصد الإمساك، بل بقصد أن يطلّقها ويراجعها ثانياً ويجعلها فی معرض الطلاق

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۴۱۴

الثالث الذی يحرم فيه المراجعة، أو الطلاق التاسع الموجب لتحريمها عليه أبداً.

ولا ريب فی أنّ هذا ضرر روحی، لا ضرر مالی ولا جسمی، فإنّ الرجل إنّما يجعلها بهذا العمل فی الاضطراب وتشويش الخاطر.

ولا ريب أيضاً فی عدم كونه بين الاثنين، ولا جزاءً على ضرر، لأنّه لم يتضرّر من قبل المرأة أصلًا.

۳- وقال أيضاً: «لَاتُضَارَّ وَالِدَةٌ بِوَلَدِهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَهُ بِوَلَدِهِ»[۴۴۱].

وفيه تفسيران:

أ- لا يضارّ الأب الامّ بنزع الولد عنها، ولا تضارّ الامّ الأب فلا ترضعه[۴۴۲].

ب- ما روی عن أبی عبداللّه عليه السلام قال: «لا ينبغی للرجل أن يمتنع من جماع المرأة، فيضارّ بها إذا كان لها ولد مرضع، ويقول لها: لا أقربك، فإنّی أخاف عليك الحبل فتقتلی[۴۴۳] ولدی، وكذلك المرأة لا يحلّ لها أن تمتنع على الرجل، فتقول: إنّی أخاف أن أحبل، فأقتل[۴۴۴] ولدی، وهذه المضارّة فی الجماع على الرجل والمرأة»[۴۴۵]. الحديث.

ونحوه ما روی عن أبی الصباح الكنانی، عن أبی عبداللّه عليه السلام قال: سألته عن قول اللّه عزّ وجلّ: «لَاتُضَارَّ وَالِدَةٌ بِوَلَدِهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَهُ بِوَلَدِهِ» فقال: «كانت المراضع ممّا تدفع إحداهنّ الرجل إذا أراد الجماع، تقول: لا أدعك، إنّی أخاف

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۴۱۵

أن أحبل فأقتل ولدی هذا الذی ارضعه، وكان الرجل تدعوه المرأة، فيقول:

أخاف أن اجامعك فأقتل ولدی، فيدعها، فلا يجامعها، فنهی اللّه عزّ وجلّ عن ذلك، أن يضارّ الرجل المرأة والمرأة الرجل»[۴۴۶].

وعلى أیّ حال لا يكون «الضرار» فی الآية بين الاثنين، لأنّه إن كان من قبل المرأة لا يتوجّه إليها من قبل الرجل ضرر أصلًا، وإن كان العكس فالعكس، سواء قلنا بالتفسير الأوّل، أو الثانی، ولا يكون أيضاً بمعنی الضرر المالی أو الجسمی، لأنّه على التفسير الأوّل: تضييق روحی إمّا على المرأة بنزع الرجل ولدها عنها، وإمّا على الرجل بعدم إرضاع المرأة إيّاه، ولا ريب فی أنّ هذا يرتبط بالعاطفة، لا المال أو النفس، وعلى الثانی: تضييق يرتبط بإطفاء الغريزة الشهويّة إمّا عليها بأن لا يجامعها الرجل، وإمّا عليه بامتناعها عنه.

وهاهنا آيات اخر استعمل فيها أيضاً «الضرار» الذی هو مفاعلة الضرر[۴۴۷].

فاتّضح من الآيات والروايات وكلام بعض أرباب اللغة[۴۴۸] أنّ غالب موارد استعمال «الضرار» وتصاريفه هو التضييق وإيصال المكروه والحرج والتكلّف وأمثالها، كما أنّ الشائع فی الضرر والضرّ والإضرار هو استعمالها فی المال والنفس، فبينهما تفاوت معنوی،

فلا يكون «لا ضرار» في الحديث تأكيداً ل «لا ضرر».

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۴۱۶

والضرر الواصل إلى الأنصاري في قصّة سمرة بن جندب أيضاً لم يكن مربوطاً بالمال أو النفس، بل أوقعه سمرة في اضطراب روحي بدخوله في الدار من غير استيذان واطّلاعه على أهله، ولم يضرّه الأنصاري حتّى يكون بين الاثنين أو جزاءً عليه، ومع ذلك قال صلى الله عليه و آله: «لا ضرر ولا ضرار».

إن قلت: هذا لا يدلّ على كون عمل سمرة داخلًا في «الضرار» إذ يمكن دخوله في «الضرر»، نعم، لو اكتفى صلى الله عليه و آله عقيب القصّة ب «لا ضرار» لعلم كون عمله «ضراراً» ولكنّه صلى الله عليه و آله حيث قال: «لا ضرر ولا ضرار» فالدخول في كلّ منهما محتمل، فلم يثبت انحصار «الضرر» بالضرر المالي والنفسي، لاحتمال شموله لقصّة سمرة مع الأنصاري، وإنّما هي تضييق روحي، ولم يثبت أيضاً انحصار «الضرار» بغيرهما، لاحتمال كونه في الحديث بمعنى الضرر المالي أو الجسمي، ولا عدم كونه بين الاثنين، لاحتمال كونه في الحديث بين الاثنين.

قلت: لا يكون عمل سمرة داخلًا في قوله: «لا ضرر»، بل في قوله: «لا ضرار»، لأنّه صلى الله عليه و آله قال على ما في المرسلة: «إنّك رجلٌ مضارّ، ولا ضرر ولا ضرار على مؤمن» ولم يقل: «إنّك رجل ضارّ» حتّى يصلح لدخول عمله في «لا ضرر».

وأيضاً قال صلى الله عليه و آله على ما في رواية أبي عبيدة الحذّاء: «ما أراك يا سمرة إلّا مضارّاً» ولم يقل: «إلّا ضارّاً».

البحث حول مفاد الجملة التركيبيّة

قد عرفت أنّ المستفاد من كلام ابن الأثير أنّ «لا» في الحديث للنهي، حيث قال: «فمعنى قوله: لا ضرر، أي لا يضرّ الرجل أخاه فينقصه شيئاً من حقّه، والضرار: فِعال من الضرّ، أي لا يجازيه على إضراره بإدخال الضرر عليه».

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۴۱۷

وفيه: أنّ الأمر والنهي يختصّان بالفعل، وكلّ من الضرر والضرار اسم[۴۴۹]، ولا يمكن النهي عن الاسم، وتفسيرهما بالفعل- كما فعله- تحكّم.

فلا يكون «لا» للنهي، بل لنفي الجنس كما عليه المشهور.

وحينئذٍ فهل يمكن إرادة الحقيقة من الجملة أم لا؟

كلام الشيخ الأنصاري رحمه الله في المقام

قال الشيخ الأعظم الأنصاري رحمه الله: لا يمكن إرادة الحقيقة منها، إذ لا يمكن إنكار وجود الضرر في الإسلام، فلابدّ من إرادة المجاز، وهو نفي تشريع الضرر، بمعنى أنّ الشارع لم يشرّع حكماً يلزم منه ضرر على أحد، تكليفيّاً كان أو وضعيّاً، فلزوم البيع مع الغبن حكم يلزم منه ضرر على المغبون، فينتفي بالخبر، وكذلك لزوم البيع من غير شفعة للشريك، وكذلك وجوب الوضوء على من لا يجد الماء إلّابثمن كثير، وكذلك سلطنة المالك على الدخول إلى عذقه وإباحته له من دون استيذان من الأنصاري[۴۵۰]، إنتهى موضع الحاجة من كلامه.

أقول: هذا الاستعمال إمّا أن يكون من قبيل قيام المسبّب مقام السبب، فإنّ الضرر والضرار مسبّبان عن الحكم الضرري المنفيّ حقيقةً، أو من باب المجاز في الحذف، فلابدّ من تقدير شيء مناسب قبل الضرر والضرار[۴۵۱]، أو من قبيل الحقيقة الادّعائيّة التي قال بها السكّاكي في الاستعارة، بناءً على جريانها في المجاز المرسل أيضاً.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۴۱۸

ما أفاده المحقّق النائینی والعراقی والحائری رحمهم الله

وذهب الأعلام الثلاثة: النائینی والعراقی والحائری «قدّس اللَّه أسرارهم» إلی أنّه لا تجوّز ولا ادّعاء فی قوله صلی الله علیه و آله: «لا ضرر ولا ضرار»، بل ارید منه معناه الحقیقی بلا عنایة ومسامحة[۴۵۲]، وکلّ منهم ذکر له وجهاً، لکنّها[۴۵۳] متقاربة، فنذکر ما ذکره المحقّق النائینی رحمه الله لأجل کونه أتمّ وأطول، فإن أجبنا عنه ظهر حال الوجهین الآخرین الذین ذکرهما العراقی والحائری رحمهما الله.

وحیث إنّ النائینی رحمه الله ذکر لتقریب ما اختاره مقدّمات عدیدة طویلة مملّة نذکر أهمّها- وهو اثنان- مع رعایة الاختصار وحذف الزوائد.

الأوّل: أنّ حال «لا ضرر ولا ضرار» حال «رفع عن امّتی تسعة»[۴۵۴] بعینه، ولا وجه للقول بالتجوّز وتقدیر المضاف فی حدیث «الرفع» إلّاعلی القول بکون قوله: «رفع» فی مقام الإخبار عن عالم التکوین المستلزم للکذب لو ارید المعنی الحقیقی، ونحن لا نقول به، بل نقول بکونه فی مقام الإنشاء فی عالم التشریع.

وعلی هذا فالمرفوع فی بعض فقرات الحدیث نفس العنوان المأخوذ فیه، مثل «ما لا یعلمون» لو ارید من الموصول الأحکام، فإنّ معناه «رفع الأحکام التی لا یعلمونها» مثل حرمة شرب التتن، ولا ریب فی کون هذا حقیقةً بلا تجوّز وادّعاء أصلًا، فإنّه صلی الله علیه و آله فی مقام رفع الأحکام الواقعیّة عن الجاهل بها

حقیقةً، لکن فی الظاهر، إذ الحکم الواقعی- الذی یشترک فیه العالم والجاهل- لا یمکن أن یرفع لأجل الجهل.

وفی بعضها آثار العنوان المأخوذ فیه، مثل «رفع النسیان» فإنّا لو قلنا بکون «النسیان» هاهنا بمعنی المنسیّ فالمرفوع آثاره، مثل الصلاة المنسیّة فی الوقت المرفوع أثرها فرضاً، وهو القضاء[۴۵۵].

ففی هذا القسم وإن کان المرفوع آثار العنوان، لکن رفع الآثار فی مقام التشریع یساوق رفع نفس الموضوع ذی الأثر حقیقةً، ولم یکن مثل الامور التکوینیّة التی لا ترفع برفع آثارها تکویناً.

فالحاصل: أنّ حدیث «الرفع» استعمل فی جمیع فقراته بنحو الحقیقة بلا ادّعاء وتقدیر أصلًا، لأنّه فی مقام الإنشاء فی عالم التشریع، لا فی مقام الإخبار عن التکوینیّات، وهذا أیضاً حال قوله: «لا ضرر ولا ضرار» بعینه.

الثانی: أنّ الجمل علی ثلاثة أقسام: بعضها متمحّض فی الإنشاء، مثل الأمر والنهی، فإن قال المولی: «أکرم زیداً» أو «لا تکرم عمراً» لا یحتمل الإخبار أصلًا.

وبعضها متمحّض فی الإخبار، وهو فیما إذا کان الموضوع جامداً غیر مصدّر ب «لا» و «لیس» ونحوهما، ولم یکن المحمول من الإیقاعات، مثل «زید قائم» فهذه الجملة متمحّضة فی الإخبار ولا یمکن إرادة الإنشاء منها أصلًا. واحترز بعدم کون المحمول من الإیقاعات من مثل «الوطی فی العدّة رجوع». وهذا المثال وإن لا یخلو من الإشکال، لکن ذکرناه لمجرّد توضیح مقصوده، والمناقشة

فی المثال لیست من دأب المحصّلین.

وبعضها ذو وجهین: أی یمکن إرادة کلّ من الإنشاء والإخبار منه، مثل «یعید» فإنّه کثیراً ما استعمل فی مقام الإنشاء، کقوله علیه السلام: «یعید صلاته»[۴۵۶] فإنّه یکون بمعنی «یجب علیه إعادة صلاته»، وکثیراً ما استعمل فی الإخبار أیضاً، فإنّک إذا سألت صدیقک عن فعل زید، فقال: «یعید صلاته» فلا ریب فی کونه للإخبار، ومثل «بعت» فإن‌استعملته بقصد الإیجاب وقلت: «بعتک کتابی هذا بعشرة دراهم» فلاریب فی کونه للإنشاء، وإن استعملته فی جواب السائل الذی قال: «أین کتابک؟» وقلت: «بعت کتابی» فلا ریب

فی کونه للإخبار.

ثمّ قال رحمه الله: ولیس صحّهٔ تعدّد الاستعمال بسبب الوضع، إذ الوضع لم یکن متعدّداً، بل بحسب مدلول السیاق، فإنّ سیاق الکلام تارةً یقتضی الإنشاء، واخری یقتضی الإخبار، کما هو واضح من المثالین المتقدّم ذکرهما آنفاً.

وإذا کان صحّهٔ تعدّد الاستعمال بحسب مدلول السیاق لا بحسب الوضع فلا مانع من أن یراد من جملهٔ واحدهٔ فی استعمال واحد کلا المعنیین – أی الإنشاء والإخبار معاً– بالنسبهٔ إلی الموارد المتعدّدهٔ والمصادیق المختلفهٔ، کأن یراد فرضاً من قوله صلی الله علیه و آله: «لا ضرر ولا ضرار» النفی والنهی معاً، لکنّ النفی بالنسبهٔ إلی بعض المصادیق والنهی بالنسبهٔ إلی بعض آخر.

نظریّهٔ المحقّق النائینی رحمه الله فی معنی حدیث «لا ضرر»

إذا عرفت هاتین المقدّمتین فاعلم أنّه رحمه الله بعد ذکرهما وذکر ما لم ننقله من المقدّمات قال: أصوب الوجوه أنّ المنفیّ فی قوله صلی الله علیه و آله: «لا ضرر ولا ضرار» هو

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۵، ص: ۴۲۱

الحکم الضرری، ویکون الاستعمال مع ذلک بنحو الحقیقهٔ من دون تجوّز وادّعاء.

لا‌ـ یقال: هذا لا یتصوّر إلّافی الأفعال التی لها عنوانان أحدهما سبب مولّد للآخر، کالضرب المعنون بنفس عنوان «الضرب» وعنوان «الضرر» المسبّب عنه، ففی هذه الأفعال نفی أحد العنوانین یساوق نفی الآخر حقیقهً، لأنّهما حاکیان عن شیء واحد، فإذا قیل: «لا ضرر» یشمل نفی الضرب حقیقهً، وهذا نفی بسیط، هذا فی التکوینیّات.

وأمّا فی التشریعیّات: فلا یتصوّر هذا المعنی، إذ لا یمکن توجیه النفی إلیالضرر وإرادهٔ الحکم الضرری بلا تجوّز وادّعاء، لأنّ النفی فیها وإن کان بحسب الظاهر نفیاً بسیطاً، إلّاأنّه نفی ترکیبی واقعاً، وهو مجاز.

فإنّه یقال: یمکن تصوّر ما ذکرت فی التشریعیّات أیضاً، أمّا فی الأحکام الوضعیّهٔ فلأنّ الحکم بلزوم البیع الغبنی مثلًا المستفاد من إطلاق قوله تعالی:

«أَوْفُوا بِالْعُقُودِ»[۴۵۷] عنوان لعمل الشارع، و «الضرر» عنوان ثانٍ له متولّد من الأوّل، وأمّا فی الأحکام التکلیفیّهٔ فلأنّ إیجاب الوضوء مثلًا علی کلّ من امر بالصلاهٔ المستفاد من إطلاق قوله تعالی: «فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ»[۴۵۸] عنوان لعمل الشارع، و «الضرر» المتوجّه إلی بعضٍ باستعمال الماء عنوان آخر له متولّد من الأوّل، فنفی الضرر بالحدیث نفی للحکم الوضعی والتکلیفی حقیقهً.

إن قلت: بین الأحکام الوضعیّهٔ والتکلیفیّهٔ فرق، وهو أنّ الحکم بلزوم البیع

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۵، ص: ۴۲۲

الغبنی مثلًا مستلزم للضرر من دون توسّط أمر آخر، وأمّا إیجاب الوضوء فلا یستلزم الضرر مباشرهً، بل بتوسّط إرادهٔ التوضّی وإیجاده فی الخارج، والشاهد علی هذا أنّه لو لم یرده أو أراد ولکن لم یتوضّأ خارجاً لم یتوجّه إلیه ضرر ولو حکم الشارع بوجوب الوضوء علیه، فما ذکرت یجری فی الوضعیّات دون التکلیفیّات.

قلت: نعم، ولکن هذا الفرق لا یوجب جریان ما ذکرنا فی الأوّل دون الثانی، لأنّ الواسطتین مقهورتان لتکلیف الشارع، ألا تری أنّه لو لم یکن تکلیف الشارع بوجوب الوضوء لم یتحقّق إرادهٔ ولا‌ـ توضٍّ أصلًا، فلا إشکال فی أنّ الضرر معلول لعلّهٔ العلل، وهی إیجاب الوضوء.

ولیست نسبهٔ الحکم إلی الضرر نسبهٔ المعدّ إلی ما حصل عقیب العلّهٔ التامّهٔ حتّی یقال: إنّ المعدّ أضعف ما کان دخیلًا فی تحقّق المعلول، فالارتباط بین الحکم والضرر ارتباط ضعیف لا یصحّح کون الاستعمال بنحو الحقیقهٔ فی المقام.

بل النسبة بينهما هى النسبة بين العلّة والمعلول، فلا إشكال فى تصحيحها كون الاستعمال بنحو الحقيقة.

وأيضاً ليست النسبة بينهما كالنسبة الواقعة بين «حركة اليد» و «حركة المفتاح» حتّى يقال: كما لا يجوز استعمال حركة المفتاح وإرادة حركة اليد إلّا مجازاً، فكذلك لا يجوز فى المقام نفى الضرر وإرادة الحكم إلّاكذلك.

بل النسبة بينهما كنسبة «الضرب» و «الإيلام» لأنّهما عنوانان لشىء واحد وهو فعل الشارع، كما أنّ للضرب والإيلام وجوداً واحداً، وهو فعل زيد مثلًا، بخلاف حركة اليد وحركة المفتاح اللتين لكلّ منهما وجود مستقلّ عن الآخر،

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۴۲۳

ولا- يكون كلتاهما عنوانين لشىء واحد، فكما أنّ نفى الإيلام وإرادة نفى الضرب لا يكون مجازاً، فكذلك نفى الضرر وإرادة نفى الحكم الضررى، لأنّ لهما أيضاً وجوداً واحداً مثلهما بلا فرق، إلّاأنّ أحدهما من التكوينيّات، والآخر من التشريعيّات[۴۵۹].

هذا حاصل ما أفاده المحقّق النائينى رحمه الله فى توجيه كون الاستعمال فى حديث «لا ضرر» بنحو الحقيقة.

نقد نظريّة المحقّق النائينى رحمه الله فى المقام

وفى كلامه مواقع للنظر:

كون الإسناد مجازيّاً فى حديث «الرفع»

الأوّل: ما ذكره فى المقدّمة الاولى: من أنّ رفع آثار الشىء فى مقام التشريع يساوق رفع نفس ذلك الشىء حقيقةً.

وذلك لأنّ المجاز على قسمين: مجاز فى الكلمة، ومجاز فى الإسناد، والقائل بالتجوّز فى حديث الرفع يقول بالثانى، لا الأوّل، فإنّه ذهب إلى أنّ كلمة «رفع» فى فقرة «رفع ما استكرهوا عليه» مثلًا استعملت فى معناها الحقيقى، وكذلك كلمة «ما استكرهوا عليه» لكن إسناد الرفع إليه مجاز، إذ المرفوع فى الحقيقة آثار العمل المستكره عليه، لا نفسه، وهذا لا يمكن إنكاره، لأنّ أحد مصاديق الموصول شرب الخمر عن إكراه، وهو أمر تكوينى موجود فى الخارج ولا يمكن رفعه تشريعاً، بل المرفوع فى مقام التشريع حقيقةً هو آثاره

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۴۲۴

من الحرمة والحدّ، لا نفس شرب الخمر المستكره عليه، كما أنّ المنفىّ فى قول مولانا أمير المؤمنين عليه السلام: «يا أشباه الرجال ولا رجال»[۴۶۰] هو آثار الرجوليّة من الغيرة والشجاعة والمقاومة أمام العدوّ، وتوجيه النفى إلى نفس رجوليّتهم لا يكون إلّامجازاً.

والحاصل: أنّ إسناد الرفع إلى «ما استكرهوا عليه»- مع أنّ المرفوع واقعاً هو آثاره- لا يكون إلّامجازاً، وكون المتكلّم فى مقام التشريع لا يوجب كون الاستعمال بنحو الحقيقة، إذ الشارع بما هو شارع لا يقدر على رفع أمر موجود تكوينى.

تعدّد الوضع فى الجمل المشتركة بين الإنشاء والإخبار

الثانى: ما ذكره فى المقدّمة الثانية: من أنّه لا- يكون استعمال «بعت» وأمثاله فى الإنشاء تارةً وفى الإخبار اخرى مرتبطاً بالوضع، بل بمداليل السياق.

فإنّ كلّ واحد من «بعت» و «بعنا» و «يعيد» ونظائرها مركّب من المادّة والهيئة، فمادّة «بعت» هو «البيع»، ولا إشكال فى كونه موضوعاً للمعنى المصدرى الذى يشترك فيه جميع مشتقّاته.

إنّما الإشكال فى أنّ هيئته هل هى موضوعة أم لا؟ الظاهر بل المقطوع هو الأوّل، كيف يمكن أن تكون هيئة كلّ من مشتقّات «البيع» موضوعة لمعنى، إلّا هيئة المتكلّم وحده ومع الغير من فعل الماضى؟! هل يمكن الالتزام بأنّ هيئة المتكلّم مهملة، لكن يعرف المراد منها بمعونة السياق؟!

فالأمر دائر بين كونها موضوعة لكلّ من الإنشاء والإخبار، فتارةً وضعت

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۴۲۵

ل «بعت» الإنشائى، واخرى ل «بعت» الإخبارى، وبين كونها موضوعة للجامع بينهما، وهو مفهوم «بعت» مع قطع النظر عن صدوره فى مقام الإخبار أو الإنشاء.

لكنّ الحقّ هو الأوّل حَسب تحقيقاتنا فى وضع الحروف وما يلحق بها، فإنّا قلنا هناك بكون الوضع فى الحروف عامّاً والموضوع له خاصّاً، خلافاً لما ذهب إليه المحقّق الخراسانى رحمه الله من كون الموضوع له فيها- كالوضع- عامّاً.

والهيئات ممّا يلحق بالحروف فى هذه الجهة، فالموضوع له فيها أيضاً لابدّ من أن يكون خاصّاً وجزئيّاً، مع أنّ الجامع بين شيئين لا يكون إلّاكلّيّاً، فلا يمكن أن يكون الجامع بين الإخبار والإنشاء ممّا وضعت له هيئة «بعت» فى المقام.

فتعيّن الأوّل، وهو كون «بعت» موضوعاً للإخبار تارةً، وللإنشاء اخرى، مع حفظ كون الوضع عامّاً والموضوع له خاصّاً فى كلّ منهما، فإذا أراد الواضع وضعه للإخبار تصوّر مفهوم «بعت» الإخبارى، لكن وَضَعَه لمصاديقه الواقعيّة الخارجيّة، وهى قول زيد فى مقام الإخبار عن بيع داره: «بعت دارى أمس» وقول عمرو فى مقام الإخبار عن بيع كتابه: «بعت كتابى يوم الجمعة» وسائر موارد استعماله فى مقام الإخبار، وكذلك الإنشاء، أعنى أنّ الواضع إذا أراد وضعه للإنشاء تصوّر مفهوم «بعت» الإنشائى، لكن وضعه لمصاديقه الواقعيّة الخارجيّة، وأمثلته واضحة.

فالقول بكون استعمال «بعت» وأمثاله فى الإنشاء والإخبار غير مرتبط بالوضع أصلًا- كما ذهب إليه المحققّق النائينى رحمه الله- غير صحيح.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۴۲۶

منع كون الحكم الضررى علّة للضرر

الثالث: ما ذهب إليه: من أنّ الضرر معلول للحكم الضررى، ولو كان تكليفيّاً، لأنّ الواسطة- وهى الإطاعة- مقهورة ومعلولة للحكم، فالضرر مسبّب عن الحكم الضررى، وإن كان بينهما واسطة.

فإنّه رحمه الله إن أراد من كون الحكم الضررى علّة للإطاعة: العلّيّة التامّة، فبطلانه واضح، لأنّه يستلزم عدم صدور عصيان من أحد أصلًا، إذ تخلّف المعلول عن علّته التامّة محال.

وإن أراد: العلّيّة الناقصة، فهو أيضاً باطل، لأنّ الوجدان قاضٍ بأنّ الإطاعة معلولة لتصوّر المكلّف أمر المولى، وتصوّره الثواب المترتّب على إيجاد المأمور به، والعقاب المترتّب على تركه، والعصيان معلول لتوانيه وجرأته على المولى، إمّا لرجاء عفوه، أو استخفاف عقابه، أو غير ذلك، لا أنّ الأمر والتكليف سبب ناقص للإطاعة، والمطيع يكمّله والعاصى يمنع عن تأثيره.

نعم، هو موضوع للإطاعة والعصيان، لأنّه لو لم يكن لم يتحقّق إطاعة ولا عصيان أصلًا، وهذا القدر من الارتباط لا يكفى فى العلّيّة، وإلّا لكان نفس المولى أيضاً علّةً، لأنّه لو لم يكن لم يأمر، فلم يتحقّق إطاعة ولا عصيان.

بل هذا القدر من الارتباط أضعف من ارتباط المعدّ بالنسبة إلى المعلول، لأنّ المعدّ يعين السبب فى التأثير بإيجاد شرائطه ورفع موانعه، بخلاف الحكم الصادر من المولى، فإنّه لم يكن دخيلًا فى تحقّق الإطاعة أصلًا.

مجازيّة إطلاق أحد العنوانين المتّحدين فى الوجود على الآخر

الرابع: ما أفاده: من أنّ العنوانين إذا اتّحدا فى الوجود- كالضرب والإيلام- يطلق أحدهما على الآخر حقيقةً.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۴۲۷

فإنّ اتّحاد العنوانين فی الوجود لا يستلزم الاتّحاد فی مفهومهما، مع أنّ مسألة الحقيقة والمجاز مرتبطة باستعمال اللفظ فی مفهومه وفی غير مفهومه.

ولو كان الاتّحاد فی الوجود مصحّحاً لإطلاق أحد اللفظين على الآخر حقيقةً لجاز إطلاق «الإنسان» وإرادة «الضاحک» كذلك، لكونهما متّحدين وجوداً دائماً، مع أنّه لا يجوز قطعاً، ألا ترى أنّ تفسير قوله تعالى: «لَيْسَ لِلْإِنسَانِ إِلَّا مَا سَعَى»[۴۶۱] بقولک: «ليس للضاحک[۴۶۲] إلّاماسعى» كاذب وخطأ؟

وأيضاً لو كان الاتّحاد فی الوجود- ولو أحياناً- كذلک، لجاز إطلاق لفظ «الصلاة» وإرادة «الغصب» حقيقةً، لاتّحادهما وجوداً أحياناً، مع أنّ بطلانه واضح، ألا ترى أنّ تفسير قوله عليه السلام: «الصلاة معراج المؤمن»[۴۶۳] بقولک: «الغصب معراج المؤمن» مضحک غير معقول؟

فلا يوجب الاتّحاد فی الوجود صحّة إطلاق أحد العنوانين على الآخر حقيقةً، سواء كانا متّحدين دائماً أو أحياناً.

وأمّا قوله رحمه الله فی طيّ كلامه: «وأمّا مثل القتل أو الإيلام المترتّب على الضرب فإطلاق أحدهما على الآخر شائع متعارف»[۴۶۴] فجوابه أنّ الإطلاق والاستعمال أعمّ من الحقيقة، فلا يثبت به مدّعاه.

وبالجملة: لا يمكن القول بالحقيقة فی حديث «لا ضرر».

القول فی كيفيّة المجاز فی الحديث

فلابدّ من القول بالمجاز، إمّا بنحو الحقيقة الادّعائيّة، أو إطلاق المسبّب على السبب، أو بنحو المجاز فی الحذف، فينبغی البحث فی أنّ أيّ وجه من هذه الوجوه الثلاثة صحيح.

كلام صاحب الكفاية رحمه الله فی توجيه الحقيقة الادّعائيّة فی الحديث

ذهب المحقّق الخراسانی رحمه الله إلى الأوّل حيث قال: الظاهر أن يكون «لا» لنفی الحقيقة كما هو الأصل فی هذا التركيب، لكن نفی الحقيقة تارةً يكون بنحو الحقيقة، مثل «لا رجل فی الدار» واخرى بنحو الادّعاء كناية عن نفی الآثار، كما هو الظاهر من مثل «لا صلاة لجار المسجد إلّافی المسجد»[۴۶۵] و «يا أشباه الرجال ولا رجال»[۴۶۶]، فالمنفيّ فی هذين الخبرين نفس «الصلاة» و «الرجال» لكن ادّعاءً بملاک نفی الآثار، إذ لا تكون الصلاة فی الدار معراجاً ومقرّبةً إلى اللّه بالمرتبة الكاملة لجار المسجد، فليست منشأً للآثار المترتّبة على الصلاة، وهی كونها «معراج المؤمن» و «قربان كلّ تقيّ» و «ناهية عن الفحشاء والمنكر» بالمرتبة الكاملة، والرجال الذين يفرّون من الحرب وقتال العدوّ أيضاً ليسوا منشأً للآثار المترقّبة من الرجل، وهی الشجاعة والشهامة والمقاومة أمام العدوّ ونحوها.

فالمنفيّ هو نفس الصلاة والرجال، لكن ادّعاءً بملاک فقدان الآثار.

إن قلت: ما الفرق بين نفی الآثار مجازاً ونفی ذيها ادّعاءً بملاكها

وكناية عنها؟

قلت: الفرق بينهما أنّ الثانی آكد من الأوّل وأنسب بالبلاغة، فإنّ قضيّة البلاغة فی الكلام هو إرادة نفی الحقيقة ادّعاءً، لا نفی الحكم والصفة كما لا يخفى، ونفی الحقيقة ادّعاءً بلحاظ الحكم أو الصفة غير نفی أحدهما ابتداءً مجازاً فی التقدير أو فی الكلمة ممّا لا يخفى على مَن له معرفة بالبلاغة[۴۶۷].

هذا محصّل كلامه رحمه الله مع توضيح منّا.

وزاد على ذلك فی حاشیته على الرسائل: أنّ قوله صلى الله علیه و آله: «لا ضرر ولا ضرار» مثل أن یقال: «لا قمار ولا سرقة ولا أكل أموال الناس بالباطل فی الإسلام»[۴۶۸].

نقد كلام المحقّق الخراسانی رحمه الله فی المقام

أقول: كلامه قدس سره بالنسبة إلى الخبرین: «لا صلاة لجار المسجد إلّافی المسجد» و «یا أشباه الرجال ولا رجال»، متین، لكنّه لا ینطبق على المقام، إذ لا أثر للضرر حتّى یكون نفی الحقیقة بلحاظه.

نعم، لو قیل: «لا وضوء ضرریّاً» و «لا بیع غبنیّاً» وأمثال ذلك ممّا له أثر شرعی، لأمكن القول بكون لاء النفی متوجّهاً إلى نفس مدخوله بنحو الحقیقة الادّعائیّة بلحاظ نفی أثره، وهو فی المثال الأوّل «الوجوب» وفی المثال الثانی «اللزوم»، وأمّا نفس الضرر فلیس موضوعاً لأثر حتّى یتوجّه إلیه النفی بلحاظ نفیه، فلا یصحّ القول بالحقیقة الادّعائیّة فیما نحن فیه.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعه، ج۵، ص: ۴۳۰

وكذلك القول بالمجاز بعلاقة ذكر المسبّب وإرادة السبب، إذ لم یكن الحكم الضرری سبباً للضرر، كما عرفت[۴۶۹] آنفاً فی الجواب الثالث عن كلام المحقّق النائینی رحمه الله.

البحث حول كون المقام من قبیل المجاز فی الحذف

وأمّا المجاز فی الحذف: فتقریره أنّ المنفیّ كلّ حكم یرتبط بالضرر، وإن كان هذا الارتباط من قبیل المعدّ، بل أضعف منه، فالتقدیر «لا ـ حكم مرتبطاً بالضرر ولا ـ حكم مرتبطاً بالضرار»، فوجوب الوضوء الضرری ولزوم البیع الغبنی مثلًا منفیّان، لأنّهما یكونان منشأً للضرر.

الإشكال فی المقام بلزوم تخصیص الأكثر

واورد علیه بأنّ فی الإسلام أحكاماً ضرریّة تكلیفیّة ووضعیّة، ولا یمكن شمول الحدیث لها، مثل وجوب الخمس، والزكاة، والجهاد، والحكم بالضمان إذا أتلف مال الغیر، بل إذا تلف من غیر إفراط وتفریط فیما إذا كانت یده عدوانیّة، والحكم بكون تلف المبیع قبل قبضه من مال بایعه- مع أنّه لا شكّ فی أنّ الحكم بانفساخ البیع بمجرّد تلف المبیع فی ید البائع من دون إفراط وتفریط وبكون التلف من ماله لا یكون إلّاضرریّاً، فإنّ البایع یتضرّر من ناحیة هذا الحكم- والحكم بعدم مالیّة الخمر والخنزیر وحرمة التجارة بهما مع أنّ فیهما منافع كثیرة للناس، والحكم بإجراء الحدود والتعزیرات، وغیر ذلك من الأحكام الضرریّة التی لا یمكن نفیها بحدیث «لا ضرر».

وتخصیص الحدیث بها یستلزم تخصیص الأكثر وهو مستهجن.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعه، ج۵، ص: ۴۳۱

كلام الشیخ الأنصاری رحمه الله فی حلّ الإشكال

وأجاب الشیخ الأعظم قدس سره عنه بأنّ تخصیص الأكثر على قسمین:

أ- أن یكون الإخراج بعنوان عامّ جامع للأفراد الخارجة، نحو «أكرم الناس» و «لا تكرم الفسّاق».

ب- أن لا یكون كذلك، بل كان كلّ فرد خارجاً بعنوان خاصّ، كما إذا قال: «أكرم العلماء» وكان كلّهم خمسین مثلًا، ثمّ أخرج منه زیداً وعمراً و ...

حتّى لا یبقى تحته إلّاعشرون، والمستهجن من تخصیص الأكثر هو هذا القسم الثانی، لا الأوّل.

إن قلت: ما الجامع بين هذه الأحكام الكثيرة الخارجة عن تحت حديث «لا ضرر» في المقام؟

قلت: لا يلزم العلم بالجامع تفصيلًا، فإنّا إذا لاحظنا حديث الضرر وخروج هذه الأحكام الضرريّة الكثيرة عن تحته نعلم إجمالًا أنّ فوقها عنواناً عامّاً جامعاً لها، وهذا كافٍ في صحّة تخصيص الأكثر وعدم استهجانه[۴۷۰].

هذا حاصل ما أفاده الشيخ الأعظم رحمه الله في الجواب عن الإشكال.

مناقشة المحقّق النائيني فيما أجاب به الشيخ الأنصاري

واستشكل المحقّق النائيني رحمه الله في هذا الجواب، ثمّ أجاب عن الإشكال بوجه آخر.

أمّا إشكاله على الشيخ فهو مشتمل على مقدّمة ونتيجة:

فقال: إنّ العمومات على قسمين: قسم يرد على الأفراد الخارجيّة، وقسم

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعه، ج۵، ص: ۴۳۲

يرد على الأفراد المقدّر وجودها الذي يعبّر عنه بالقضيّة الحقيقيّة، والملاک في الخارجيّة ورود الحكم على كلّ شخص شخص من الأفراد ابتداءً بلا جامع بينها بحسب الملاک، وإنّما الجامع بينها دخولها تحت لفظ واحد وصحّة إيرادها في قالب واحد، مثل «كلّ من كان في المحبس محكوم بالإعدام»[۴۷۱]، فإنّ شمول العامّ لبعضهم بملاک النفاق، ولبعضهم الآخر بملاک الزنا المحصنة، ولبعضهم الثالث بملاک القتل، وهكذا، والملاک في القضيّة الحقيقيّة أن يرد الحكم على الطبيعة، وبلحاظ انطباقها على الأفراد يشمل الحكم للأفراد، فلا نظر في الحقيقيّة إلى الأفراد، مثل «يجوز الاقتداء بكلّ عادل».

فالعامّ الموجود في القضايا الخارجيّة لا يكون إلّاجامعاً لفظيّاً بين أفراده، بخلاف العامّ الموجود في القضايا الحقيقيّة، فإنّه جامع معنوي واقعي.

هذا بالنسبة إلى العامّ.

ثمّ إنّ التخصيص الوارد على القضايا الحقيقيّة على قسمين: قسم يوجب التصرّف في كبرى[۴۷۲] الحكم، وهو إذا كان الإخراج بعنوان واحد، وقسم يوجب التصرّف في كلّيّة الكبرى[۴۷۳]، وهو إذا كان التخصيص بملاكات عديدة، فإذا قال: «أكرم كلّ عالم» فإن خصّصه بقوله: «لا تكرم الفسّاق من العلماء» كان من قبيل الأوّل، وكان حاصل الدليلين: «أكرم كلّ عالم غير فاسق»، وإن خصّصه بقوله: «لا تكرم زيداً العالم» و «لا تكرم عمراً العالم» وهكذا، كان

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعه، ج۵، ص: ۴۳۳

من قبيل الثاني.

وأمّا التخصيص المتوجّه إلى القضيّة الخارجيّة فيكون مضيّقاً لدائرة الأداة وكلّيّة الكبرى دائماً، ولا يمكن هاهنا أن يكون الإخراج تقييداً لمدخول «كلّ» ولنفس الكبرى.

فإن كان الإخراج تضييقاً لدائرة الكبرى- وهو القسم الأوّل من تخصيص القضيّة الحقيقيّة- لم يكن مستهجناً، ولو كان الخارج أكثر أفراد العامّ، وإن كان تضييقاً لدائرة كلّيّة الكبرى- وهو القسم الثاني من تخصيص القضيّة الحقيقيّة، والتخصيص المتوجّه إلى القضيّة الخارجيّة- كان مستهجناً إذا استلزم تخصيص الأكثر.

وتفصيل ذلك راجع إلى باب العامّ والخاصّ، وإجماله: أنّ العامّ من جهة المدخول نظير المطلق، أي توسعة المدخول وتضييقه إنّما هما بمقدّمات الحكمة، لأنّ أداة العموم وضعت لكلّيّة الكبرى، وأمّا الكبرى ما هي؟ فليست الأداة موضوعة لتعيينها، فكلّ ما اريد من المدخول فالأداة دالّة على عمومه، فالعامّ من هذه الجهة نظير المطلق، وإن كان بينهما فرق في إحراز كون المتكلّم بصدد البيان، فإنّه يحرز في باب المطلق بقرينة الحال، بخلاف باب العامّ، فإنّه يحرز بنفس الأداة، فالتخصيص لو كان من قبيل العناوين فهو موجب

لتقييد المدخول، كما لو قيل: «أكرم العالم العادل»، أو قيل بالدليل المنفصل: «لا تكرم فسّاقهم»، فإنّ موضوع الحكم يصير مقيّداً بالعدالة، ويصير عنوان العامّ أحد جزئي الموضوع، والجزء الآخر هو القيد الناشئ من التخصيص، ولذا لا يجوز التمسّك بالعامّ في الشبهة المصداقيّة، لأنّ عنوان العامّ ليس هو تمام الموضوع للحكم، وأمّا لو كان أفراديّاً فلو علم أنّ خروج هذه الأفراد بجامع واحد فهو

أيضاً موجب للتصرّف في الكبرى، ولو لم يعلم فهو موجب للتصرّف في الأداة، أي في كلّيّة الكبرى من دون تصرّف في مدخولها، أي في الكبرى، هذا في القضايا الحقيقيّة، وأمّا التخصيص الوارد في القضايا الخارجيّة فحيث إنّ الأفراد لا جامع بينها فلا كبرى في البين حتّى يرد التخصيص عليها، فلا محالة يرجع إلى أداة العموم، فلو خرج أفراد كثيرة من قوله: «كلّ من كان في المحبس محكوم بالإعدام» يصير التخصيص مستهجناً.

وحيث إنّ قاعدة «لا ضرر» من قبيل العمومات الواردة على الأفراد الخارجيّة، فإنّ المنفيّ هو الضرر الناشئ من الأحكام المجعولة في الخارج، فكثرة الخارج أيضاً مستهجن، ولو كان الإخراج بعنوان واحد، وبالجملة: في القضايا الخارجيّة لا فرق بين كثرة الإخراج وكثرة الخارج، فما أفاده الشيخ الأنصاري قدس سره في المقام لا يرفع الإشكال[۴۷۴].

هذا ما أفاده المحقّق النائيني رحمه الله ردّاً على كلام الشيخ الأعظم الأنصاري رحمه الله.

نقد ما استشكل به المحقّق النائيني على كلام الشيخ الأعظم

ويرد عليه أنّا لا نسلّم الفرق الذي ذكره في المقدّمة بين القضايا الحقيقيّة والخارجيّة، وهو شمول العامّ أفراده في الاولى بملاك واحد، وفي الثانية بملاكات متعدّدة، إذ لا فرق بينهما عندنا إلّافي سعة الاولى وضيق الثانية، فإنّ القضايا الحقيقيّة ذات أفراد محقّقة الوجود ومقدّرة الوجود، بخلاف القضايا الخارجيّة التي تختصّ بما هو محقّق الوجود من الأفراد.

على أنّ الفرق المذكور- على فرض تسليمه- يقتضي كون حديث الضرر

قضيّة حقيقيّة لا خارجيّة، إذ شموله للأحكام الضرريّة- سواء كانت تكليفيّة أو وضعيّة- لا يكون إلّابملاك واحد، وهو «الضرر»، ألا ترى أنّه ينفي وجوب الوضوء الضرري لأجل كونه ضرريّاً، ولزوم البيع الغبني أيضاً لذلك.

فالحديث لا يكون قضيّة خارجيّة حتّى يكون إخراج أكثر أفرادها مستهجناً، بل قضيّة حقيقيّة، ولا استهجان عند هذا المحقّق الكبير في تخصيص أكثر أفرادها إذا كان التخصيص بعنوان واحد، والشيخ رحمه الله ادّعى كونه بعنوان واحد، وإن لم نعرفه تفصيلًا، فلا يرد عليه الإشكال.

الحقّ في مناقشة كلام الشيخ رحمه الله

نعم، يرد عليه إشكال آخر، وهو أنّه لا فرق عرفاً في استهجان تخصيص الأكثر بين كونه بعنوان واحد جامع للأفراد الخارجة وبين كونه بعناوين متعدّدة، ألا ترى أنّ الوجدان حاكم باستهجان قول المولى: «لا تكرم غير المراجع من الروحانيّين» عقيب قوله: «أكرم كلّ روحاني» مع كون التخصيص بعنوان واحد؟

نعم، لو قال: «أكرم كلّ روحاني مرجع» فلا استهجان فيه، لكنّه خارج عمّا نحن فيه، لأنّ القيد فيه متّصل، ولا إشكال في عدم استهجان تخصيص الأكثر إذا كان المخصّص متّصلًا، لأنّا قلنا في مبحث العامّ والخاصّ بعدم كونه مخصّصاً واقعاً، والتعبير بالتخصيص فيه تعبير مسامحي.

وحاصل البحث إلى هنا: أنّ الإشكال بقي على حاله، لعدم تماميّة ما أفاده الشيخ رحمه الله في حلّه.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۵، ص: ۴۳۶

جواب المحقّق النائینی رحمه الله عن الإشکال

ثمّ أجاب المحقّق النائینی رحمه الله عنه بوجهین آخرین:

الأوّل: أنّ حدیث «لا ضرر» حاکم علی أدلّهٔ الأحکام المجعولهٔ التی تارهً تکون ضرریّهٔ، واخری لا تکون کذلک، وناظر علیها علی وجه التخصیص[۴۷۵]، مثل دلیل وجوب الوضوء ولزوم البیع، ولا یمکن أن یکون حاکماً علی دلیل وجوب الزکاهٔ والخمس وغیرهما من الأحکام الضرریّهٔ التی یکون طبعها ضرراً، إذ لم تکن هذه الأحکام علی قسمین: ضرری وغیر ضرری حتّی تکون أدلّتها محکومهٔ لحدیث الضرر، بل هی ضرریّهٔ دائماً وفی جمیع الموارد.

وبالجملهٔ: لسان حدیث الضرر لسان الحکومهٔ علی وجه التخصیص، فیکون ناظراً إلی أدلّهٔ الأحکام التی تکون ضرریّهٔ أحیاناً، وأمّا بالنسبهٔ إلی أدلّهٔ الأحکام التی تکون طبعها ضرریّهٔ فهو معارض لها، لا حاکم علیها.

الثانی: أنّا لا نسلّم تخصیص الأکثر فی المقام، لأنّ غالب ما ذکره من الأحکام وادّعی خروجها عن تحت الحدیث تخصیصاً لا یکون ضرریّاً، فلم یکن داخلًا فیه من أوّل الأمر.

فإنّ الحکم بالضمان المستفاد من قاعدهٔ «من أتلف مال الغیر فهو له ضامن» لم یکن ضرریّاً، لأنّ تأدیهٔ المتلِف المثل أو القیمهٔ إلی صاحب المال تکون جبراً للمتلَف، لا ضرراً علی المتلِف، وهکذا الحکم بلزوم إعطاء الدیهٔ فی القتل خطأً، أو عمداً مع اختیار أولیاء المقتول الدیهٔ، لم یکن ضرریّاً، لأنّ القتل مستند إلی القاتل، فلابدّ له من جبرانه.

وکذلک الحکم بوجوب الزکاهٔ والخمس، إذ أربابهما شرکاء المالک فی المال

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۵، ص: ۴۳۷

المتعلّق لهما، وأداء سهم الشریک من المال المشترک فیه لا یکون ضرراً کما هو واضح، وهکذا الموارد الاخر.

نعم، بعض الأحکام یکون ضرریّاً ومخصِّصاً لحدیث الضرر- مثل الجهاد والحجّ- لکن تخصیصه بها لا یستلزم تخصیص الأکثر، لأنّها قلیلهٔ[۴۷۶]. هذا حاصل کلامه قدس سره.

نقد کلام المحقّق النائینی رحمه الله فی الجواب عن الإشکال

واستشکل سیّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» علی جوابه الثانی بوجهین:

أ- أنّ بعض الأحکام التی أنکر کونها ضرریّهٔ یکون ضرریّاً، مثل الحکم بالضمان فی الإتلاف إذا کان عن غفلهٔ، کما إذا کان نائماً وأتلف مال الغیر بتحریک رجله من دون التفات وشعور، نعم، إذا کان الإتلاف عن علم وعمد والتفات فالحکم بالضمان لم یکن ضرریّاً، والحکم بوجوب الزکاهٔ والخمس أیضاً ضرری، لأنّ أدائهما وإن کان لأجل الشرکهٔ ومن موارد تسلیم مال الغیر إلیه، لکن جعل أربابهما شرکاء المالک فی المال یکون حکماً ضرریّاً، لأنّ رأس المال کان للمالک، وازدیاده أیضاً تحقّق بعمله من دون أن یکون أرباب الزکاهٔ والخمس شرکاء فی رأس المال أو فی العمل، فمن أین جاء الشرکهٔ؟!

وبعبارهٔ اخری: فی باب الزکاهٔ مثلًا حکمان للشارع: أحدهما: الحکم بأنّ الفقراء مثلًا شرکاء المالک إذا بلغ المال إلی النصاب، والثانی: الحکم بأنّه یجب علیه أداء سهمهم، وهو العشر أو نصف العشر، والحکم الثانی وإن لم یکن

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعهٔ، ج۵، ص: ۴۳۸

ضرریّاً، لکنّ الأوّل ضرری بلا ریب، وهکذا فی باب الخمس.

فقوله رحمه الله: «غالب ما ذکره من الأحکام وادّعی خروجها عن تحت الحدیث تخصیصاً لا یکون ضرریّاً، فلم یکن داخلًا فیه من

أوّل الأمر» غير تامّ، بل موارد التخصيص كثيرة جدّاً بحيث يتحقّق تخصيص الأكثر وهو قبيح.

ب- أنّ الاستهجان في المقام لا- يتوقّف على تخصيص الأكثر، لأنّ الحديث ورد في مقام الامتنان، وما كان كذلك لسانه آبٍ عن التخصيص، كما أنّ قاعدة «الحرج» المستفادة من قوله تعالى: «مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ»[۴۷۷] آبية عن التخصيص، لكونها واردة في مقام الامتنان، وهكذا حديث «الرفع» وغير ذلك من الآيات والروايات الواردة لأجل التوسعة والامتنان على الامّة.

فإنكار تخصيص الأكثر فيما نحن فيه لا- يجدي في دفع الإشكال، إذ التخصيص في الجملة ولو كان مورداً واحداً مستهجن في المقام[۴۷۸].

هذا ما أفاده سيّدنا الاستاذ «مدّ ظلّه» مع توضيحاتنا، مستشكلًا على المحقّق النائيني رحمه الله، ولكن كلا الوجهين- كما لاحظت- يرتبطان بجوابه الثاني.

وجوابه الأوّل عن الإشكال أيضاً غير تامّ، بل كرّ على ما فرّ، لأنّ كون حديث الضرر معارضاً لأدلّة الأحكام التي يكون طبعها ضرريّاً يستلزم تخصيصه بها، إذ التعارض هاهنا لا- يكون إلّامن قبيل تعارض العامّ والخاصّ[۴۷۹]، لأنّ حديث «لا ضرر» ينفي كلّ حكم ضرري، ودليل وجوب الزكاة مثلًا يثبت حكماً ضرريّاً واحداً، فلابدّ من تخصيص

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۴۳۹

الحديث به.

وبالجملة: كون الحديث معارضاً لأدلّة الأحكام التي طبعها ضرري لا حاكماً عليها لا يرفع إشكال تخصيص الأكثر، بل يثبته.

وذكر في معنى الحديث احتمالان آخران:

هل المنفيّ بالحديث خصوص الضرر غير المتدارك؟

الأوّل: ما نقله الشيخ الأعظم الأنصاري رحمه الله عن بعض الفحول: من أنّ المنفيّ هو الضرر غير المتدارك، فيكون «لا ضرر» كناية عن لزوم تداركه، ومصحّح دعوى نفي الحقيقة هو حكم الشارع بلزوم التدارك، فينزّل الضرر المحكوم بلزوم تداركه منزلة العدم، ويقال: «لا- ضرر ولا ضرار»، فإذا حكم الشارع بأنّ الغاصب يضمن المال المغصوب بالمثل أو القيمة إذا تلف فالضرر المتوجّه إلى المغصوب منه ينزّل منزلة العدم، وإذا حكم الشارع بجواز أخذ المشتري الأرش من البائع لو ظهر المبيع معيباً فالضرر الناشئ عن العيب ينزّل منزلة العدم، بل لم يتحقّق ضرر أصلًا، فإنّ الضرر إنّما يكون فيما إذا لم يجبر، فلا إشكال في نفي ماهيّة الضرر حقيقةً.

وجعله الشيخ الأعظم أردء الاحتمالات، وأجاب عنه بأنّ الضرر ينعدم بنفس التدارك خارجاً- الذي هو فعل الغاصب والبائع في المثالين- لا بالحكم به من قبل الشارع، والحكم به لا يستلزمه خارجاً، إذ يمكن أن يخالفه من عليه التدارك، فكيف يصحّ نفي هويّة الضرر غير المتدارك حقيقةً مع كونه موجوداً تكويناً[۴۸۰]؟

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۴۴۰

كلام شيخ الشريعة الاصفهاني في حديث «لا ضرر»

الثاني: ما اختاره شيخ الشريعة الاصفهاني: من أنّ المراد به النهي عن الضرر، أي «لا يجوز أن يضرّ رجلٌ رجلًا» وهو الذي لا تسبق أذهان العرف الفارغة عن الشبهات العلميّة إلّاإليه.

ويؤيّده أوّلًا: أنّ إرادة النهي من هذا التركيب كثيرة في الآيات والروايات:

منها: قوله تعالى: «فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ»[۴۸۱]. ومنها قوله صلى الله عليه و آله: «لا سبق[۴۸۲] إلّافي خفّ[۴۸۳] أو حافر أو نصل»[۴۸۴].

ومنها: قوله صلی الله علیه و آله: «لا غشّ بین المسلمین»[۴۸۵].

إلی غیر ذلک من الآیات والروایات.

وثانیاً: أنّ الحدیث مذیّل ب «علی مؤمن» فیما نقل مرسلًا عن زرارة، ولا یناسبه نفی الأحکام الضرریّة، کوجوب الوضوء الضرری ولزوم البیع الغبنی، لأنّ نفی الأحکام الضرریّة لا یختصّ بالمؤمن، فلابدّ من القول بکونه للنهی.

وثالثاً: أنّ قوله صلی الله علیه و آله فی قضیّة سمرة: «إنّک رجلٌ مضارّ ولا ضرر ولا ضرار» بمنزلة الصغری والکبری، فلو ارید التحریم کان معناه «إنّک رجل مضارّ والمضارّة حرام» وهو المناسب لتلک الصغری، ولو ارید نفی الحکم الضرری

کان معناه «إنّک رجلٌ مضارّ والحکم الموجب للضرر منفی، أو الحکم المجعول منفیّ فی صورة الضرر» ولا أظنّ بالأذهان المستقیمة ارتضائه.

ورابعاً: أنّ قول أئمّة اللغة ومهرة أهل اللسان[۴۸۶] حول الحدیث موافق للنهی الذی ذهبنا إلیه.

ثمّ قال: ولیعلم أنّ المدّعی أنّ حدیث الضرر یراد به إفادة النهی عنه، سواء کان باستعمال الترکیب فی النهی ابتداءً، أو أنّه استعمل فی معناه الحقیقی، وهو النفی، ولکن لینتقل منه إلی إرادة النهی- إلی أن قال-: فالمدّعی أنّ الحدیث یراد به إفادة النهی، لا نفی الحکم الضرری، ولا نفی الحکم المجعول للموضوعات عنها، ولا یتفاوت فی هذا المدّعی أنّ استعمال النفی فی النهی بأیّ وجه، وربما کانت دعوی الاستعمال فی معنی النفی مقدّمةً للانتقال إلی طلب الترک أدخل فی إثبات المدّعی، حیث لا یتّجه حینئذٍ ما یستشکل فی المعنی الأوّل من أنّه تجوّز لا یصار إلیه[۴۸۷].

هذا حاصل ما أفاده شیخ الشریعة الاصفهانی رحمه الله.

والحدیث علی ما ذهب إلیه صدر لجعل حکم من الأحکام الأوّلیّة، وهو تحریم الإضرار بالغیر، فلا یکون قاعدة فقهیّة وحکماً ثانویّاً ناظراً إلیالأحکام الأوّلیّة المستلزمة للضرر أحیاناً.

والإنصاف أنّ ماأفاده رحمه الله أرجحالاحتمالات المتقدّمة وأقرب إلی ما سنحقّقه.

نقد کلام شیخ الشریعة

ولکن مع ذلک یرد علیه أوّلًا: أنّ استعمال هذا الترکیب فی النهی وإن کان کثیراً، إلّاأنّ استعماله فی النفی لم یکن قلیلًا، بل أکثر

منه[۴۸۸]، فاستعماله وإرادة النهی مع کونه شائعاً لیس بحدّ یکون ظاهراً فیه.

وثانیاً: کما أنّ نفی الأحکام الضرریّة لا یختصّ بالمؤمن کذلک حرمة الإضرار بالغیر أیضاً لا تختصّ به، إذ لا یجوز الإضرار بالکافر الذمّی أیضاً، فلا یکون تذییل الحدیث بقید «علی مؤمن» دلیلًا علی إرادة النهی عن الضرر.

وثالثاً: إن ارید بهذا المعنی أنّ کلمة «لا» لاء النهی، ولکنّها دخلت علی الاسم فهو واضح البطلان، لأنّ النهی لا یتعلّق إلّابالفعل، وإن ارید به أنّها لاء النفی ولکن ارید بها النهی فلا یمکن بنحو الحقیقة، إذ کون استعمال لاء النفی فی النهی حقیقةً غیر معقول، وأمّا کونه بنحو المجاز فلا یصار إلیه فی مثل هذا الحدیث کما اعترف به فی آخر کلامه.

نظریّة الإمام الخمینی

«مدّ ظلّه»

فی المسألة

وذهب سیّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» إلی أنّ قوله صلی الله علیه و آله: «لا ضرر ولا ضرار» یفید النهی عن الضرر، لکن لا بمعنی کونه نهیاً من قبل اللَّه وإنّما أخبر به الرسول صلی الله علیه و آله کما اختاره شیخ الشریعة رحمه الله.

بل بمعنی النهی السلطانی والحکم المولوی، وقد صدر عنه صلی الله علیه و آله بما أنّه سائس الملّة وقائدها ورئیس الملّة وأمیرها.

وتوضیح ذلک یحتاج إلی ذکر مقدّمتین:

شؤون رسول اللَّه صلی الله علیه و آله

الاولی: أنّ لرسول اللَّه صلی الله علیه و آله شؤوناً:

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج‌۵، ص: ۴۴۳

أحدها: النبوّة والرسالة، أی تبلیغ الأحکام الإلهیّة من الأحکام الوضعیّة والتکلیفیّة، حتّی أرش الخدش.

وثانیها: مقام السلطنة والریاسة والسیاسة، لأنّه صلی الله علیه و آله سلطان من قبل اللَّه تعالی، والامّة رعیّته، وهو سائس البلاد ورئیس العباد، وهذا المقام غیر مقام الرسالة والتبلیغ، فإنّه بما أنّه مبلِّغ ورسول من اللَّه لیس له أمرٌ ولا نهی، ولو أمر أو نهی فی أحکام اللَّه تعالی لا یکون إلّاإرشاداً إلی أمر اللَّه ونهیه، ولو خالف المکلّف لم یکن مخالفته مخالفة رسول اللَّه، بل مخالفة اللَّه تعالی، لأنّ رسول اللَّه صلی الله علیه و آله لیس بالنسبة إلی أوامر اللَّه ونواهیه ذا أمر ونهی، بل هو مبلِّغ ورسول ومخبر عنه تعالی، کما أنّ أوامر الأئمّة علیهم السلام ونواهیهم فی أحکام اللَّه کذلک، ولیست أوامر النبیّ والأئمّة «علیه وعلیهم الصلاة والسلام» من هذه الجهة إلّاکأوامر الفقهاء مقلّدیهم، فقول الفقیه لمقلّده: «اغسل ثوبک عن أبوال ما لا یؤکل لحمه» کقول النبیّ والأئمّة علیهم السلام من حیث إنّه إرشاد إلی‌الحکم الإلهی، ولیس مخالفة هذا الأمر إلّامخالفة اللَّه، لا مخالفة الرسول والأئمّة والفقیه.

وأمّا إذا أمر رسول اللَّه أو نهی بما أنّه سلطان وسائس یجب إطاعة أمره بما أنّه أمره، فلو أمر سریّة أن یذهبوا إلی قطر من الأقطار تجب طاعته علیهم بما أنّه سلطان وحاکم، فإنّ أوامره من هذه الجهة کأوامر اللَّه واجب الإطاعة، ولیس مثل هذه الأوامر الصادرة عنه أو عن الأئمّة إرشاداً إلی حکم اللَّه، بل أوامر مستقلّة منهم تجب طاعتها.

والدلیل علی کون الرسول صلی الله علیه و آله سلطاناً وحاکماً علی العباد وأنّه تجب إطاعته علیهم، هو الروایات، بل الآیات:

منها: قوله تعالی: «یَا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا أَطِیعُوا اللَّهَ وَأَطِیعُوا الرَّسُولَ وَأُوْلِی

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج‌۵، ص: ۴۴۴

الْأَمْرِ مِنْکُمْ»[۴۸۹].

فإنّ الأمر فی «أطیعوا اللَّه» وإن کان إرشاداً إلی حکم العقل[۴۹۰]- وإلّا لزم تعدّد استحقاق المثوبة فی صورة إطاعة الأمر بالصلاة مثلًا، والعقوبة فی صورة عصیانه- إلّاأنّ الأمر فی «أطیعوا الرسول واولی الأمر منکم» مولوی صادر لإیجاب إطاعة الرسول واولی الأمر فی الأوامر والنواهی الصادرة عنهم علیهم السلام مستقلّةً.

فمن لم یصلّ عوقب یوم القیامة علی مخالفة اللَّه تعالی، ومَن خالف أمر الرسول صلی الله علیه و آله بحفر الخندق مثلًا عوقب علی مخالفته صلی الله علیه و آله وإن کان وجوب إطاعته لأجل قوله تعالی: «أَطِیعُوا الرَّسُولَ».

والشاهد علی کون الأمر بإطاعة اللَّه إرشادیّاً والأمر بإطاعة الرسول مولویّاً تکرار «أطیعوا» فی الآیة، فلو کانا بمعنی واحد ینبغی أن یقال: «أطیعوا اللَّه والرسول واولی الأمر منکم».

ومنها: قوله تعالی: «النَّبِیُّ أَوْلَی بِالْمُؤْمِنِینَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ»[۴۹۱].

فإنّه عزّ وجلّ جعل الولایة لرسول اللَّه صلی الله علیه و آله بهذه الآیة.

فهاتان الآیتان تـدلّان علی وجوب إطاعـة الرسول وعلی کونه ولیّاً وحاکماً علی الامّـة فی الامور الاجتماعیّة، بل وفی الامور الشخصـیّة، فإذا أمر سریّة أن یذهبوا إلی قطر من الأقطار تجب طاعته علیهم، وکذا لو أمر زیداً مثلًا ببیع داره أو طلاق زوجته.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۵، ص: ۴۴۵

وثالث المقامات: مقام القضاوة والحکومة الشـرعیّة، وذلک عند تنازع الناس فی حقّ أو مال، فإذا رفع الأمر إلیه وقضی بمیزان القضاوة یکون حکمه نافـذاً لا- یجوز التخلّف عنه، لا- بمـا أنّه رئیس وسـلطان، بـل بمـا أنّه قـاضٍ وحاکم شـرعی، وقـد یجعل السـلطان الأمارة لشـخص، فینصـبه لها، والقضاوة لآخر، فیجب علی الناس إطاعة الأمیر فی إمارته لا فی قضائه، وإطاعة القاضی فی قضائه لا فی أوامره، وقد یجعل کلا المقامین لشخص أو لأشخاص.

وبالجملة: إنّ لرسول اللَّه صلی الله علیه و آله مضافاً إلی المقامین الأوّلین مقام فصل الخصومة والقضاء بین الناس.

والدلیل علیه أنّ له نصب القاضی، فله تصدّی القضاء بنفسه بطریق أولی.

توضیح حول التعبیرات الناقلة لکلام رسول اللَّه صلی الله علیه و آله

المقدّمـة الثانیة: کلّ ما ورد عن رسول اللَّه صـلی الله علیه و آله بلفظ «قال» أو «یقول» وأمثالهما هل هو ظاهر فی تبلیغ حکم اللَّه تعالی، أو فی کونه أمراً صادراً منه صلی الله علیه و آله مستقلّاً بما أنّه سلطان وحاکم، أو لم یکن ظاهراً فی أحدهما؟

الظـاهر هو الأـخیر، فمـا ورد منه صـلی الله علیه و آله بلفظ «قال» وأمثاله خالیاً عن القرینـة یکون مجملًا مردّداً بین کونه بیاناً لحکم اللَّه تعالی، وبین کونه صادراً عن مقام سلطنته وحکومته.

وأمّـا ما نقل عنه صـلی الله علیه و آله بلفظ «أمر» أو «نهی» أو «حکم» أو «قضـی» خالیاً عن القرینـة وغیر صادر فی مقام فصل الخصومة فهو ظاهر فی کونه صادراً عن مقام سلطنته وحکومته، إذ بیان حکم اللَّه تعالی وحلاله وحرامه لم یکن أمر الرسول صلی الله علیه و آله حقیقةً، بل أمر اللَّه تعالی، فإسناد الأمر والنهی والحکم والقضاء إلی الرسول وإرادة تبلیغه حکم اللَّه مجاز یحتاج إلی القرینة.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۵، ص: ۴۴۶

فالظـاهر من «أمر رسول اللَّه بکـذا» و «قضـی رسول اللَّه بکـذا» خالیـاً عن القرینـة هو الأـمر المولوی والحکومتی، لا الإرشاد إلی حکم إلهی.

ما اختاره الإمام الخمینی

«مدّ ظلّه»

فی مفاد حدیث «لا ضرر»

إذا عرفت هاتین المقـدّمتین فنقول: إنّ حـدیث نفی الضـرر والضـرار قـد نقله العامّـة بطرق مختلفة عن عبادة بن صامت الذی صـرّحوا بإتقانه وضبطه، وهو من أجلّاء الشیعة، وعن الکشّی عن الفضل بن شاذان أنّه من السابقین الذین رجعوا إلی أمیر المؤمنین علیه السلام، کحذیفة وخزیمة بن ثابت وابن التیهان وجابر بن عبداللَّه وأبی سـعید الخدری، وهو ممّن شهد العقبة الاولی والثانیة وشهد بدراً واحداً والخندق والمشاهد کلّها مع رسول اللَّه صلی الله علیه و آله.

والروایـة وإن کـانت عامّیّـة بـالرواة المتـأخّرة عن عبـادة، إلّاأنّ القضایا التی نقلها عن رسول اللَّه صـلی الله علیه و آله علی ما فی مسـند أحمـد وجمعها فی حـدیث واحـد تکون غالباً بألفاظها أو قریباً منها فی أحادیثنا متفرّقةً فی الموارد المحتاج إلیها، منقولةً عن الصادقین علیهما السلام، وبذلک یحصل لنا الوثوق بصدور روایة عبادة بن صامت.

إذا عرفت ذلک، فاعلم أنّه عبّر عن الحدیث فی روایة عبادة ب «وقضی أن لا ضرر ولا ضرار» فلابدّ من حمله إلی الأمر المولوی الصادر عن مقام ولایته وحکومته صلی الله علیه و آله، لعدم القرینة علی کونه صلی الله علیه و آله فی مقام بیان حکم اللَّه، أو فی مقام فصل الخصومة، فیکون مفاده أنّه حکم رسول اللَّه صلی الله علیه و آله وأمر بأن لا یضرّ أحدٌ أحداً، ولا یجعله فی ضیق وحرج ومشقّة، فیجب علی الامّة إطاعة هذا النهی المولوی السلطانی، بما أنّها إطاعة السلطان المفترض الطاعة.

وأمّا ما ثبت وروده من طرقنا فهو قضیّة سمرة بن جندب وورود الحدیث فی ذیلها من غیر تصدیره بلفظة «قضی» أو «أمر» أو «حکم» بل ورد بلفظة

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۵، ص: ۴۴۷

«قال»، لکنّ التأمّل فی صدر القصّة وذیلها وشأن صدور الحدیث ممّا یکاد أن یشرف الفقیه بالقطع بأنّ «لا ضرر ولا ضرار» حکم صادر منه صلی الله علیه و آله بنحو الآمریّة والحاکمیّة بما أنّه سلطان ودافع للظلم عن الرعیّة، فإنّ الأنصاری لمّا ظُلِم ووقع فی الحرج والمضیقة، بورود سمرة بن جندب هذا الفاسق الفاجر علی أهله من غیر استئذان منه وفی حالة یکره وروده علیه وهو فیها، شکا إلی رسول اللَّه صلی الله علیه و آله بما أنّه سلطان ورئیس علی الملّة لکی یدفع الظلم عنه، فأرسل رسول اللَّه إلیه، فأحضره وکلّمه بما هو فی الأخبار، فلمّا تأبّی حکم بالقلع ودفع الفساد وحکم بأنّه لا یضرّ أحدٌ أخاه فی حمی سلطانی وحوزه حکومتی، فلیس المقام مقام بیان حکم اللَّه وأنّ الأحکام الواقعیّة ممّا لا ضرر فیها وأنّه تعالی لم یشرّع حکماً ضرریّاً، أو أخبر أنّه تعالی نهی عن الضرر، فإنّ کلّ ذلک أجنبیّ عن المقام، فلیس لهما شبهة ولا موضوعیّة، بل لم یکن شیء إلّاتعدّی ظالم علی مظلوم وتخلّف طاغٍ عن حکم السلطان بعد أمره بالاستئذان، فلمّا تخلّف حکم بقلع الشجرة وأمر بأنّه «لا ضرر ولا ضرار»، أی الرعیّة ممنوعون عن الضرر والضرار دفاعاً عن المظلوم وسیاسةً لحوزة سلطانه وحمی حکومته[۴۹۲].

هذا ما أفاده سیّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدَّ ظلّه العالی».

تأیید نظریّة الإمام الخمینی

«مدّ ظلّه»

فی المقام

والشاهد علی کون «لا ضرر ولا ضرار» حکماً حکومتیاً، لا إلهیّاً أنّه تعلیل لقوله صلی الله علیه و آله: «فاقلعها وارمِ بها إلیه» فإنّ الأمر بالقلع والرمی حکومتی

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۵، ص: ۴۴۸

قطعاً، والقاعدة تقتضی أن تکون العلّة من سنخ المعلول.

إن قلت: لو کان الحکم حکومتیّاً فلِمَ ساومه رسول اللَّه صلی الله علیه و آله بما فی الأخبار ولم یحکم ابتداءً، بل بعد إبائه عن البیع بالثمن الذی جعله صلی الله علیه و آله؟

قلت: إنّه صلی الله علیه و آله کان فی وسع من الحکم ابتداءً بعد إبائه عن الاستئذان، ولکنّه ساومه بذلک الثمن رأفةً ورحمةً لسمرة، فإنّه نبیّ الرحمة.

إشکال ودفع

قال الشیخ الأنصاری رحمه الله فی رسالة «لا ـ ضرر»: فی هذه القصّة إشکال، لأنّ قلع الشجرة ضرر علی سمرة، فما یجوّز دفع

الضرار[۴۹۳] عن الأنصاری بإیجاد الضرر[۴۹۴] علی سمرة بن جندب، مع أنّ «لا ضرر ولا ضرار» یشمل کلّ مسلم.

ثمّ قال: ولکن هذا الإشکال لا یخلّ بالاستدلال بها علی قاعدة «لا ضرر»[۴۹۵].

أقول: یرد علیه أنّ قوله صلی الله علیه و آله: «لا ضرر ولا ضرار» علّة للأمر بقلع الشجرة والرمی بها إلی سمرة، لأنّه صلی الله علیه و آله فرّعه علیه بقوله: «فاقلعها وارم بها إلیه، فإنّه لا ضرر ولا ضرار» وخروج المورد عن التعلیل مستهجن قطعاً.

نعم، لو لم یکن «لا ـ ضرر ولا ـ ضرار» مرتبطاً بالأمر بالقلع بل کان جملةً مستقلّة لم یخلّ ورود الإشکال وعدم إمکان الجواب عنه، بالاستدلال بالحدیث علی قاعدة «لا ضرر».

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۵، ص: ۴۴۹

ولکن هذا الإشکال مندفع علی ما اخترناه فی معنی الروایة.

توضیح ذلک: أنّ الحدیث لو کان فی مقام بیان حکم اللَّه تعالی- سواء کان حکماً ثانویّاً نافیاً للأحکام الضرریّة، أو بمعنی النهی الإلهی کما اختاره شیخ الشریعة- لما أمکن الجواب عن الإشکال، لأنّ حکم اللَّه تعالی یعمّ جمیع المسلمین حتّی رسول اللَّه صلی الله علیه و آله، فالحکم الإلهی- أعنی «لا ضرر ولا ضرار»- کما یمنع سمرة بن جندب عن الإضرار بالأنصاری، کذلک یمنع رسول اللَّه صلی الله علیه و آله عن الإضرار بسمرة، ولکنّه إذا کان حکماً صادراً عنه صلی الله علیه و آله بما أنّه سلطان وحاکم علی الامّة فلا إشکال فیه، إذ الحکم لا ـ یعمّ الحاکم، لأنّه صادر عن مقام السلطنة والحکومة، والحاکم لا یعقل أن یکون حاکماً علی نفسه، بل هو حاکم علی الرعیّة فقط، فحکم النبیّ صلی الله علیه و آله بقلع الشجرة والرمی بها إلی سمرة وإن کان موجباً للإضرار به، إلّاأنّه لا یستلزم محذوراً أصلًا.

نعم، لا یجوز للسلطان أن یحکم علی الرعیّة اتّباعاً لنفسه، بل لابدّ من اشتمال حکمه علی مصلحة کما فی هذه القصّة، فإنّه صلی الله علیه و آله أمر بقلع الشجرة ورمیها إلی سمرة لیری[۴۹۶] المسلمون تبعة الظلم وعاقبة الطغیان والتخلّف عن حکم السلطان، فلا یظلمون علی الغیر ولا یخالفون حکم السلطان.

فلا إشکال فی الحدیث علی المعنی المختار، بخلاف ما ذهب إلیه الشیخ الأنصاری رحمه الله وباقی الفقهاء فی معناه، فإنّ الإشکال وارد علی کلّهم ولا یتمکّنون عن جوابه.

وانحصار دفع الإشکال بما ذهبنا إلیه فی معنی الحدیث دلیل علی صحّته وبطلان غیره من المعانی التی اختارها العلماء.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۵، ص: ۴۵۰

کلام المحقّق النائینی رحمه الله فی دفع الإشکال

ولقد تصدّی المحقّق النائینی رحمه الله للجواب عنه بوجهین:

الأوّل: أنّ «لا ضرر ولا ضرار» لیس علّة للقلع، بل علّة لوجوب الاستئذان، وإنّما أمر بالقلع لسقوط احترام ماله بإصراره علی الإضرار، فأمر به من باب السلطنة والولایة العامّة، حسماً للفساد.

الثانی: أنّه لو سلّمنا علّیته للقلع، إلّاأنّه لا ینافی القواعد، لحکومة «لا ضرر» علی قاعدة السلطنة التی من فروعها احترام مال المسلم الذی هو عبارة عن سلطنة المالک علی منع غیره من التصرّف فی ماله.

إن قلت: قاعدة السلطنة مرکّبة من أمر وجودی هو کون المالک مسلّطاً علی التصرّف فی ماله بما یشاء، وأمر سلبی هو سلطنته علی منع غیره منه، والضرر یرد علی الأنصاری من تصرّف سمرة فی ماله بما یشاء، لا من منع الأنصاری عن قلع عذقه، فلابدّ من أن یرفع بدلیل «الضرر» ما هو موجب للضرر علی الأنصاری، ولیس إلّادخوله بلا استئذان، لا کون ماله محترماً.

قلت: هذا الترکیب انحلالی عقلی، لا أنّها مرکّبة من حکمین، فلا معنی لحکومة «لا ضرر» علی أحد الجزئین.

على أنّ الدخول بلا استئذان وإن كان هو الجزء الأخير من علّة الضرر، إلّا أنّه متفرّع على إبقاء النخلة، فالضرر نشأ من علّة العلل، فينفى حقّ الإبقاء، لأنّ سمرة لم يكن مالكاً إلّاللنخلة، وله حقّ إبقائها في البستان، وهذا علّة لجواز الدخول بلا استئذان، فلو كان المعلول مستلزماً للضرر فدليل الضرر رافع لعلّته، لأنّ الضرر في الحقيقة نشأ من استحقاق سمرة لإبقاء عذقه، فقاعدة «الضرر» ترفع هذا الاستحقاق، وله نظائر في الفقه، ألا ترى أنّا لو قلنا

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۴۵۱

بوجوب مقدّمة الواجب وكانت المقدّمة ضرريّة فلابدّ إمّا من القول بعدم مقدّميّتها في هذا الحال أو بعدم وجوب ذيها، وأمّا سقوط وجوب المقدّمة دون وجوب ذيها مع بقاء المقدّميّة فغير معقول.

إن قلت: هذا منقوض برفع دليل «الضرر» اللزوم في العقد الغبني دون الصحّة مع كون اللزوم متفرّعاً عليها.

قلت: إنّ اللزوم وإن كان مترتّباً على الصحّة، إلّاأنّه لا- يكون معلولًا لها وإلّا لزم لزوم جميع المعاملات الصحيحة، فالصحّة واللزوم حكمان مستقلّان ملاكاً ودليلًا، ولا علّيّة بينهما، بخلاف جواز الدخول بلا استئذان، فإنّه مع كونه مترتّباً على استحقاق إبقاء العذق يكون من آثاره، فالضرر معلول الاستحقاق.

كما أنّ وجوب المقدّمة أيضاً على القول به معلول لوجوب ذيها، فالضرر معلول لوجوبه، لأنّه علّة العلل، فالحديث يرفعه[۴۹۷].

هذا حاصل ما أفاده المحقّق النائيني رحمه الله في المقام.

نقد جوابه الأوّل عن الإشكال

ويرد على جوابه الأوّل أنّ الظاهر من الرواية هو كون «لا ضرر» علّة للأمر بالقلع، لا لوجوب الاستئذان، لأجل الفصل الطويل بينهما، فإنّه قال بعد إحضار سمرة وإخباره بقول الأنصاري وما شكا: «إذا أردت الدخول فاستأذن، فأبى فلمّا أبى ساومه حتّى بلغ من الثمن ما شاء اللَّه[۴۹۸]،

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۴۵۲

فأبى أن يبيع، فقال: لك بها عذق يمدّ لك في الجنّة، فأبى أن يقبل، فقال رسول اللَّه صلى الله عليه و آله للأنصاري: اذهب فاقلعها وارم بها إليه، فإنّه لا ضرر ولا ضرار».

وهذا كما ترى ظاهر غاية الظهور في كونه علّة للأمر بالقلع.

بل لا يصحّ حمله على كونه علّة لوجوب الاستئذان، لأنّ وجوبه المستفاد من قوله: «فاستأذن» إنّما يكون في ضمن مقاولته صلى الله عليه و آله سمرة، ثمّ بعدما ساومه بكلام طويل، أعرض عنه وأقبل الأنصاري وقال له مستأنفاً: «اذهب فاقلعها وارم بها إليه، فإنّه لا ضرر ولا ضرار» فكيف يمكن أن يكون هذا الكلام المستقلّ مع الأنصاري تعليلًا لوجوب الاستئذان المستفاد من كلام مستقلّ مع سمرة مع هذا الفصل الطويل، وهل هذا إلّاالخروج عن طريق المحاورة وقانون التكلّم؟!

على أنّ الإصرار على الإضرار بالغير لا يوجب سقوط احترام مال المصرّ بالكلّيّة، وإن كان للسلطان أن يأمر بالقلع، حسماً لمادّة الفساد. ألا- ترى أنّه لم يجز قلع نخلة سمرة لغير الأنصاري من المسلمين، وأيضاً لم يجز أن يتصرّف فيها بعد القلع إلّاسمرة، مع أنّه لو كان الإصرار على الإضرار بالغير موجباً لسقوط احترام مال المصرّ بالكلّيّة لجاز لكلّ مسلم التصرّف في النخلة قبل القلع وبعده بأيّ تصرّف شاء.

فالأمر بالقلع أمر حكومتي لحسم مادّة الفساد، لا لسقوط احترام مال المصرّ بالإضرار وانتقاض قاعدة حرمة مال المسلم.

وبالجملة: لا يناسب كون «لا ضرر» تعليلًا للأمر بالاستئذان، كما اختاره المحقّق النائيني رحمه الله.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۴۵۳

نقد جوابه الثانى عن الإشكال

ويرد على جوابه الثانى أوّلًا: أنّ عدّ قاعدة حرمة مال المسلم من فروع قاعدة «السلطنة» ممّا لا ينبغى أن يصغى إليه، فإنّهما قاعدتان مستقلّتان عنواناً ومفهوماً ودليلًا، فإنّ قاعدة «السلطنة» عبارة عن سلطنة المالك على التصرّف فى ماله، وعلى منع غيره منه، وهذه قاعدة عقلائيّة قد أمضاها الشارع وأنفذها بقوله فى النبوى المشهور: «الناس مسلّطون على أموالهم»[۴۹۹].

وقاعدة «حرمة مال الغير» عبارة عن حرمة تصرّف غير المالك بلا إذن منه، وهذه قاعدة عقلائيّة اخرى قد أمضاها الشارع أيضاً، والدليل عليها كثير: منه قوله صلى الله عليه و آله: «سباب المؤمن فسوق، وقتاله كفر، وأكل لحمه من معصية اللَّه، وحرمة ماله كحرمة دمه»[۵۰۰].

وبالجملة: إنّهما متغايرتان مفهوماً: فإنّ الموضوع فى قاعدة «السلطنة» هو المالك، وفى قاعدة «حرمة مال الغير» هو الأجنبيّ، ودليلًا: فإنّ دليل الاولى قوله صلى الله عليه و آله: «الناس مسلّطون على أموالهم» ودليل الثانية قوله صلى الله عليه و آله: «حرمة مال المؤمن كحرمة دمه»، كما أنّهما متغايرتان عنواناً، وهو واضح.

فعدّ إحداهما من فروع الاخرى فى غير محلّه.

وممّا ذكرنا يعلم أنّ تفسير احترام مال المسلم بسلطنة المالك على منع غيره من التصرّف فى ماله- كما فعله المحقّق النائينى رحمه الله- أيضاً فى غير محلّه.

والشاهد على هذا أنّ قاعدة «حرمة المال» جارية فى مال الصغير أيضاً،

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۴۵۴

فلا يجوز للأجنبيّ أن يتصرّف فيه، مع عدم جريان قاعدة «السلطنة» فيه، إذ لا يجوز للصغير أيضاً أن يتصرّف فى ماله.

فحكومة دليل نفى الضرر على قاعدة «السلطنة» غير مربوطة بقاعدة «حرمة مال المسلم».

وثانياً: أنّ القول بانحلال قاعدة «السلطنة» إلى أمر وجودى وسلبى عقلًا غريب، فإنّها كما لا تكون مركّبة من حكمين، لا تنحلّ أيضاً إلى جزئين عقليّين، بل هى بسيطة، ومعناها تسلّط المالك على ماله، والكثرة إنّما هى فى متعلّقها، فنقول: «المالك مسلّط على ماله: بالتصرّف فيه بما يشاء، وبمنع الغير من التصرّف فيه» فالسلطنة على منع الغير من أنحاء سلطنته على ماله ومتعلّقاتها، فلا انحلال.

سلّمنا، لكنّ السلطنة على منع الغير ليست أمراً سلبيّاً، ولو كان متعلّقها- وهو منع الغير ودفعه- سلبيّاً، والحال أنّ متعلّقها أيضاً ليس بسلبى، فإنّ المنع والدفع أمر وجودى لا سلبى كما هو واضح.

وثالثاً: أنّه يلزم على ما ذهب إليه هذا المحقّق الكبير فى معنى الرواية[۵۰۱] أنّه لو كان لأحد من المسلمين دار فى زماننا هذا وكان طريقه إليها فى جوف منزل شخص آخر وكان يدخل فيه بلا استئذان وأبى عن الاستئذان لجاز لهذا الشخص هدم داره ورميها إليه باستناد حديث «لا ضرر»، لأنّ الضرر وإن كان لأجل الدخول بلا استئذان إلّاأنّ جواز الدخول بلا استئذان معلول من استحقاق بقاء داره فى ذلك المكان- على ما ذهب إليه المحقّق النائينى رحمه الله- فدليل نفى الضرر رافع لعلّة العلل، وهو حقّ إبقاء الدار، فيجوز هدمها،

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۵، ص: ۴۵۵

ولا أظنّ أنّه رحمه الله يلتزم بمثل هذا مع كونه نظير قصّة سمرة مع الأنصارى.

ورابعاً: أنّا لا نسلّم كون حقّ الطريق معلولًا لاستحقاق إبقاء الملك فى مكانه، ألا ترى أنّ زيداً لو اشترى أرضاً من عمرو، وكانت فى وسط أراضيه، وقال عمرو: إنّى لم أبعه الطريق، وصدّقه زيد، إلّاأنّه ادّعى تبعيّة حقّ الطريق لملكيّة الأرض، لم يكن مسموعاً، بل يلزمه اشتراء الطريق مستقلّاً، وكذا لو كان سمرة بن جندب وهب نخلته لزيد دون حقّ طريقها وصرّح بذلك، كانت الهبة صحيحة، وصار

زید مالکاً لها، ولکنّه لا یجوز له الدخول فی منزل الأنصاری لوصوله إلیها والتصرّف فیها إلّابعد اشتراء الطریق واستحقاقه له.

هذا أوضح شاهد علی عدم ترتّب حقّ الطریق علی استحقاق إبقاء الملک فی مکانه وعدم معلولیّته له، بخلاف وجوب المقدّمة، فإنّه- بناءً علی الملازمة- معلول لوجوب ذی المقدّمة.

فحدیث نفی الضرر لا یرفع إلّاجواز دخول سمرة بلا استئذان، لأنّه موجب للضرر علی الأنصاری من دون أن یکون معلولًا لاستحقاق إبقاء نخلته فی البستان، فلِمَ أمر رسول اللَّه صلی الله علیه و آله بقلعها والرمی بها إلیه، معلّلًا بحکم اللَّه تعالی: «لا ضرر ولا ضرار» علی ما ذهب إلیه المحقّق النائینی رحمه الله؟

وأمّا علی ما ذهبنا إلیه: من کون «لا ضرر ولا ضرار» حکماً صادراً من مقام سلطنة النبیّ صلی الله علیه و آله تعلیلًا لحکم سلطانی آخر، وهو «فاقلعها وارم بها إلیه» فالحدیث حاکم علی قاعدة «السلطنة» فی خصوص قصّة سمرة، فإنّ القاعدة تدلّ علی سلطنة المالک علی منع تصرّف الغیر فی ماله، وهذا الحدیث یرفع هذه السلطنة فی خصوص قصّة سمرة بالنسبة إلی قلع الأنصاری النخلة والرمی بها إلیه فقط من دون تصرّف آخر فیها.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۵، ص: ۴۵۶

فقوله صلی الله علیه و آله: «لا ضرر ولا ضرار» حکم سلطانی صادر عن النبیّ صلی الله علیه و آله حاکم علی قاعدة السلطنة المستفادة من قوله صلی الله علیه و آله: «الناس مسلّطون علی أموالهم».

لکنّه لا یکون حاکماً علی سائر أدلّة الأحکام الأوّلیّة، فالاستدلال به علی نفی وجوب الوضوء الضرری وعدم لزوم البیع الغبنی وخیار العیب ونحوها غیر تامّ.

ولا یلزم منه فقدان الدلیل فی هذه الفروع الفقهیّة، إذ دلّ علی کلّ منها دلیل خاصّ به، فعدم وجوب الوضوء الضرری مستفاد من الأخبار، وعدم لزوم البیع الغبنی مجمعٌ علیه، علی أنّه لا یمکن أن یکون حدیث الضرر دلیلًا علی خیار الغبن، إذ یمکن دفع الضرر بردّ الغابن إلی المغبون ما زاد علی قیمة المبیع من الثمن، ولا یستفاد من الحدیث أکثر من ذلک وإن کان حکماً إلهیّاً، فثبوت الخیار للمغبون- وهو تخییره بین إمضاء البیع بالثمن المجعول وبین ردّه- أجنبیّ عن مفاد الحدیث.

وأمّا خیار العیب فالروایات الکثیرة المتظافرة تدلّ علیه، فلم نحتج فی إثباته إلی حدیث الضرر، بل لا یمکن الاستدلال به هاهنا أیضاً، لأنّ مقتضاه تعیّن الأرش، لا التخییر بینه وبین الفسخ، إذ الضرر یدفع بأخذ الأرش، فالتخییر بینهما- الذی علیه الفتوی- أجنبیّ عن الحدیث.

وبالجملة: لا یلزم ممّا ذهبنا إلیه فقدان الدلیل علی هذه الفروع الفقهیّة وأمثالها، بل لا یمکن الاستدلال بحدیث الضرر علی بعضها، فلا ملزم للقول بکونه حکماً إلهیّاً.

إن قلت: کون «لا ضرر ولا ضرار» نهیاً سلطانیّاً خلاف المشهور فی معنی الحدیث.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۵، ص: ۴۵۷

قلت: لا ضیر فی ذلک بعد علمنا بأنّ ما ذهب إلیه المشهور مستند إلی هذه الأحادیث التی بأیدینا، ولم یکن لهم مدرک آخر لقاعدة «لا ضرر» سواها، لکنّهم فهموا منها غیر المعنی المختار الموافق لفهم العرف منها.

علی أنّهم لم یتّفقوا علی معنی واحد کما عرفت، فإنّ شیخ الشریعة قال بکونه نهیاً إلهیّاً، والباقون قالوا بکونه نفیاً، ولکنّهم اختلفوا بعد ذلک، فذهب بعضهم إلی أنّ المنفیّ هو الضرر غیر المتدارک- کما نقله الشیخ عن بعض الفحول- وبعضهم الآخر إلی کون الاستعمال بنحو الحقیقة من دون ادّعاء، وبعضهم الثالث إلی کونه بنحو الحقیقة الادّعائیّة، وبعضهم الرابع- مثل الشیخ رحمه الله- إلی کونه مجازاً، فإذا لم یتّفقوا علی معنی واحد فمخالفتهم سهلة.

حجّیّة حدیث «لا ضرر» فی زماننا هذا

إذا عرفت أنّ قوله صلی الله علیه و آله: «لا ضرر ولا ضرار» حکم سلطانی صادر عنه حاکم علی قاعدة «السلطنة» فاعلم هاهنا أنّه لا یختصّ بزمان النبیّ صلی الله علیه و آله بل هذا النهی عن الإضرار بالغیر الصادر عن مقام ولایته صلی الله علیه و آله نافذ فی جمیع العصور وحاکم علی تلک القاعدة إلی یوم القیامة[۵۰۲]، لأنّ ولایته صلی الله علیه و آله المستفادة من قوله تعالی: «النَّبِیُّ أَوْلَی بِالْمُؤْمِنِینَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ»[۵۰۳] عامّة لجمیع المؤمنین فی جمیع الأعصار، ووجوب إطاعته المستفاد من قوله تعالی: «یَا أَیُّهَا الَّذِینَ

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۵، ص: ۴۵۸

آمَنُوا أَطِیعُوا اللَّهَ وَأَطِیعُوا الرَّسُولَ»[۵۰۴] شامل لجمیع الامّة إلی یوم القیامة، فالحکم الصادر من مقام الولایة أیضاً یکون نافذاً إلی یوم القیامة وحاکماً علی قاعدة «السلطنة» فی جمیع الأعصار، فلا یجوز فی زماننا هذا أیضاً الإضرار بالغیر مستنداً إلی قوله صلی الله علیه و آله: «الناس مسلّطون علی أموالهم» والشاهد علی هذا التعمیم أنّ أبا جعفر الباقر علیه السلام کان راویاً لهذه القصّة، فإنّ الظاهر أنّه علیه السلام نقلها لأجل العمل، لا لمجرّد نقل قصّة تأریخیّة.

إن قلت: بناءً علی هذا یتوجّه الإشکال النقضی- الذی ذکرتموه آنفاً فی جواب المحقّق النائینی رحمه الله- إلیکم أیضاً، إذ لو کان نهی النبیّ عن الإضرار بالغیر حاکماً علی قاعدة «السلطنة» فی زماننا هذا أیضاً للزم القول بجواز هدم الدار التی طریقها فی دار اخری وصاحبها یأبی عن الاستئذان حین الدخول.

قلت: لا یتوجّه الإشکال إلینا، لأنّ فی کلامه صلی الله علیه و آله حکمین سلطانیّین:

أحدهما: قوله صلی الله علیه و آله: «فاقلعها وارم بها إلیه» والثانی: قوله صلی الله علیه و آله: «فإنّه لا ضرر ولا ضرار»، ونحن نقول بتعمیم الثانی وحکومته علی تلک القاعدة إلی یوم القیامة، وأمّا الأوّل فهو حکم سلطانی شخصی متوجّه إلی مخاطب خاصّ، وهو الأنصاری، فلا یمکن تعمیمه إلی زماننا هذا والقول بجواز هدم الدار فی المثال.

نعم، لا یجوز لصاحبها أن یدخل بلا استئذان استناداً إلی قاعدة «السلطنة» لحکومة قوله صلی الله علیه و آله: «لا ضرر ولا ضرار» علی هذه القاعدة بالنسبة إلی الدخول من غیر استئذان الذی یکون ضراراً علی الغیر، فلو أبی عن الاستئذان لا یجوز للمتضرّر هدم الدار، بل لابدّ له من الرجوع إلی‌الولیّ الفقیه، فیدعوه

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۵، ص: ۴۵۹

ویأمره بالاستئذان حین الدخول، فإن أبی فذلک إلی الولیّ الفقیه، فإن رأی المصلحة فی هدم داره لحسم مادّة الفساد ولئلّا یجترئ الناس علی الإضرار بالغیر أمر به، وإن أمکن دفع الضرر ورفع النزاع من طریق آخر عمل به.

بل لو کان فی زمن الرسول صلی الله علیه و آله قصّة اخری نظیر قصّة سمرة بن جندب مع الأنصاری لم یجز لصاحب الدار قلع النخلة والرمی بها إلی صاحبها مستنداً إلی قصّة سمرة مع الأنصاری، بل لابدّ له من الرجوع إلی النبیّ صلی الله علیه و آله مستقلّاً وإخباره به، فإن أمره بالقلع والرمی بها إلی صاحبها بعد إبائه عن الاستئذان جاز له القلع، وإن رفع النزاع ودفع الضرر بطریق آخر لا یجوز.

فاتّضح بذلک عدم ورود الإشکال النقضی- الذی ذکرناه فی جواب المحقّق النائینی رحمه الله- علینا.

تنبیهات القاعدة

اشارة

وینبغی التنبیه علی امور: فی تنبیهات القاعدة «لا ضرر»

حکم دفع الضرر عن الغیر وعن النفس إذا استلزم تضرّر الغیر

الأوّل: أنّ الموضوع فی حديث «الضـرر» هو الإضـرار بالغير، وأمّا دفع الضرر عنه فأجنبیّ عن مفاده، فلو توجّه ضرر إلی الغير لا يقتضی الحديث وجوب دفعه عنه.

وأمّا دفع الضـرر عن نفسه لو كان مستلزماً لتضـرّر الغير فإن لم يصدق عليه عنوان «الإضرار به» كدفع السيل عن داره الموجب لتوجّهه بنفسه إلی دار الغير فجائز، وإن صدق عليه عنوان «الإضرار به» كدفعه إلی دار الغير

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج‌۵، ص: ۴۶۰

لئلّا يتوجّه إلی داره فغير جائز.

كلّ ذلك واضح، لأنّ الممنوع هو الإضرار بالغير مباشرةً أو تسبيباً، لا تحمّل الضرر عنه أو وجوب دفعه عنه.

القول فی الإكراه علی الإضرار بالغير

الثانی: إذا اكره علی الإضرار بالغير فهل يجوز له ذلك أم لا؟

مقتضـی «حـديث الرفع» هو الجواز، لحكومته علی دليـل النهی عن الإضـرار بـالغير، لأنّه حاكم علی أدلّة الأحكام الأوّليّـة، سواء كان المحكوم حكماً إلهيّاً، أو نبويّاً صادراً عن مقام ولايته صلی الله عليه و آله.

وإن أبيت عن ذلك وثقل عليك حكومته علی الحكم النبوی السلطانی أمكن القول بحكومته علی دليل وجوب إطاعة الرسول بما هو سلطان، وهو قوله تعالی: «أَطِيعُوا الرَّسُولَ» فإنّ هذا حكم إلهی لا مانع من حكومة «حديث الرفع» عليه، فكما أنّه حاكم علی دليل حرمة شرب الخمر ورافع لهـا فی صورة الإكراه، فكـذلك يكون حاكماً أيضاً علی دليل وجوب إطاعـة الرسول والسلطان ورافعاً له فی تلك الصورة، إذ لا فرق بين حرمة شرب الخمر ووجوب إطاعة الرسول فی كون كلّ منهما حكماً إلهيّاً.

نعم، القول بحكومـة «حـديث الرفع» علی أدلّـة الأحكام فی جميع الموارد غير صـحيح، إذ لا يمكن رفع اليـد عن الأدلّـة الأوّليّـة لأجل الإكراه فيما لو اكره علی هدم الكعبة وإحراق المصـحف وأمثالهما، وكذا لو أمر الوالی المتولّی من قبله بهتك حرمات الناس وضربهم وشـتمهم وسبی نسائهم وهـدم بيوتهم ونهب أموالهم، وأوعده بما يتحقّق به أوّل مرتبة من الإكراه عند عدم الامتثال، فلا يمكن الالتزام بجواز هذه الأفعال باستناد «حديث الرفع».

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج‌۵، ص: ۴۶۱

فالحقّ فی المسألـة هو التفصـيل بين ما إذا كان ما اكرِهَ عليه متناسـباً لما اوعِد به، ف «حديث الرفع» حاكم علی «حديث الضـرر» وسائر أدلّة الأحكام الأوّليّة، وبين ما إذا لم يكن متناسـباً له- بأن يكون ما اكرِهَ عليه من المهمّات والموبقات، وما اوعِدَ به مثل الشتم والهتك والضرب وأخذ عشرة دنانير مثلًا- فلا يكون حاكماً عليه، بل فی بعض الموارد لا يمكن الالتزام بالجواز حتّی مع الإيعاد بالقتل.

القول فيما إذا تعارض تضرّر الغير مع تضرّر المالك

الثالث: لو استلزم التصرّف فی ملكه الضرر علی غيره، وتركه الضرر علی نفسه، كما أنّه لو حفر بئراً فی داره لتضرّر الجار، ولو لم يحفر يلزم الضرر علی نفسه، فهل يجوز هذا التصرّف أم لا؟

قال المشهور بالجواز، وقد استدلّ عليه بوجهين:

أ- انصـراف حديث الضـرر عمّا إذا كان ترك تصـرّفه فی ملكه موجباً لتضـرّره، لأنّ النهی عن الإضرار بالغير لا يقتضی تحمّل الضرر، فلا يجب علی المالك تحمّله بترك التصرّف فی ملكه لئلّا يقع الضرر علی جاره.

وهذا الدليل متين صحيح.

ب- أنّ جواز حفر البئر مثلًا ضـرری، لتضـرّر الجار به، ومنع المالك عن التصـرّف فی ملكه أيضاً ضرری، لتضرّر المالك به، فيتعارض

حدیث «لا ضرر» فی مصداقین من نفسه، وذلک لأنّه قضیّة حقیقیّة منحلّة إلی قضایا کثیرة، وإذا سقط الحدیث عن صلاحیّة التمسّک به فی المقام یرجع إلی قاعدة «السلطنة» أو إلی الاصول العقلیّة والشرعیّة.

وفیه: أنّه لا یعقل أن یتکفّل دلیل نفی نفسه أو مصادیقه، فقوله صلی الله علیه و آله:

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۵، ص: ۴۶۲

«لا ضرر ولا ضرار» إنشاء لنفی الأحکام الضرریّة- علی مسلکهم- فهذا الإنشاء لا یمکن أن ینفی «لا ضرر» لاستلزامه کون الدلیل النافی نافیاً لنفسه ومعدماً لذاته أو مصادیقه التی هی هو.

لا یقال: حکومة مصداق من «لا تنقض الیقین بالشکّ» علی مصداق آخر فی الشک السببی والمسبّبی من هذا القبیل.

فإنّه یقال: قضیّة الشکّ السببی والمسبّبی لیست من قبیل ما نحن فیه، بل الاستصحاب الجاری فی السبب یرفع الشکّ الذی هو موضوع الأصل المسبّبی، فلا یجری لعدم تحقّق الموضوع، وهذا ممّا لا مانع منه.

وأمّا لو فرض فی مورد نفی «لا تنقض» نفسه، أی یتکفّل إنشاء عدم نقض الیقین بالشکّ إعدام عدم النقض فهو أیضاً محال، وما نحن فیه من هذا القبیل.

ولو استلزم التصرّف فی ملکه الضرر علی الغیر وترک التصرّف لا یوجب الضرر علی نفسه، إلّاأنّه یوجب الحرج والضیق والکلفة علیه، فهل یقدّم دلیل نفی الضرر، وهو قوله صلی الله علیه و آله: «لا ضرر ولا ضرار» أو دلیل نفی الحرج، وهو قوله تعالی: «مَا جَعَلَ عَلَیْکُمْ فِی الدِّینِ مِنْ حَرَجٍ»؟[۵۰۵]

قیل: دلیل الحرج حاکم علی دلیل الضرر، فیجوز للمالک أن یتصرّف فی ملکه فی المثال.

أقول: هذا صحیح علی مسلکنا فی معنی حدیث «لا ضرر»، لأنّ دلیل نفی الحرج ناظر إلی أدلّة الأحکام الأوّلیّة وحاکم علیها فیما إذا کانت مستلزمة للحرج، فکما أنّ وجوب الصوم حکم دینی منفیّ بآیة «مَا جَعَلَ عَلَیْکُمْ فِی الدِّینِ مِنْ حَرَجٍ» لو کان حرجیّاً فکذلک حرمة الإضرار بالغیر أیضاً حکم

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۵، ص: ۴۶۳

دینی منفیّ بالآیة لو کانت حرجیّة، إلّاأنّ الأوّل حکم إلهی، والثانی حکم نبوی سلطانی، ولکنّ کلیهما من الدین والآیة نافیة للحرج الذی کان من الدین، فهی حاکمة علی دلیل وجوب الصوم وعلی دلیل حرمة الإضرار بالغیر کلیهما.

وأمّا علی مسلک القوم من کون «لا ضرر» بمعنی نفی تشریع الأحکام الضرریّة فلا معنی لحکومة دلیل الحرج علیه، لأنّ کلّاً منهما قاعدة ثانویة ناظرة إلی أدلّة الأحکام الأوّلیّة، إذ دلیل «الحرج» إخبار عن نفی الحکم الحرجی، وحدیث «الضرر» إخبار عن نفی الحکم الضرری، وحدیث «الضرر» متضمّن للحکم الإلهی- علی مذهبهم- کآیة «الحرج» فکلاهما فی عرض واحد، فلا یمکن حکومة أحدهما علی الآخر ونظارته إلیه.

وهذا شاهد آخر علی استقامة مسلکنا فی معنی الحدیث دون مسلک المشهور.

هذا تمام الکلام فی قاعدة «لا ضرر» والحمد للّه‌ربّ العالمین.[۵۰۶]

---

[۱] (۱) بناءً علی کون نهی الوالد موجباً للحرمة. منه مدّ ظلّه.

[۲] (۱) کما أنّ الحرمة غالباً تکون کذلک. منه مدّ ظلّه.

[۳] (۱) کما إذا شکّ فی وجوب السفر إلی طهران مثلًا وحرمته، للشکّ فی أمر الوالد ونهیه، وکما إذا شکّ فی وجوب إنقاذ غریق

وحرمته، للشكّ فی كونه مسلماً عاديّاً أو كافراً حربيّاً. م ح- ی.

[۴] (۱) الأكوان الأربعة: هی الحركة والسكون والاجتماع والافتراق. م ح- ی.

[۵] (۲) فوائد الاصول ۳: ۴۴۴.

[۶] (۱) نهاية الأفكار ۳: ۲۹۳.

[۷] (۱) أی فی البيان. م ح- ی.

[۸] (۲) كفاية الاصول: ۴۰۵.

[۹] (۱) وهو قوله: يعتبر فی تأثير العلم الإجمالی أن يكون المعلوم بالإجمال صالحاً لتشريعه كذلك، أی على ما هو عليه من الإجمال. فإن كان المعلوم بالإجمال غير صالح لتشريعه كذلك وكان قاصراً عن أن يكون داعياً ومحرِّكاً لإرادة العبد، فالعلم الإجمالی المتعلّق به لا يقتضی التأثير والتنجيز وكان وجوده كعدمه، كما فی موارد دوران الأمر بين المحذورين، فإنّ التكليف المردّد بين وجوب الشیء أو حرمته قاصر عن أن يكون داعياً ومحرّكاً نحو فعل الشیء أو تركه، لأنّ الشخص بحسب خلقته التكوينيّة لا- يخلو عن الفعل أو الترك، فلا يصحّ تشريع التكليف على هذا الوجه؛ لأنّ تشريع التكليف على هذا الوجه لا أثر له ولا يزيد على ما يكون المكلّف عليه تكويناً، فإنّه إمّا أن يفعل وإمّا أن لايفعل، فهو غير قابل لتحريك عضلات العبد وغير صالح للداعويّة والباعثيّة، فإذا كان متعلّق العلم الإجمالی وجوب الفعل أو حرمته فالعلم لا يقتضی تنجيز متعلّقه وكان وجوده كعدمه. فوائد الاصول ۳: ۴۴۳. م ح- ی.

[۱۰] (۲) فوائد الاصول ۳: ۴۴۸.

[۱۱] (۱) نهاية الأفكار ۳: ۲۹۳.

[۱۲] (۱) وهم: المحقّق الخراسانی والنائينی والعراقی رحمهم الله.

[۱۳] (۱) راجع فوائد الاصول ۳: ۴۴۴.

[۱۴] (۲) فوائد الاصول ۳: ۴۴۸.

[۱۵] (۱) لكنّ الصحيح هو التعبير ب« أصالة الحلّيّة» لأنّ مدركها هو أحاديث« الحلّ» التی ليس فيها من التعبير ب« الإباحة» عين ولا أثر، وبين« الإباحة» و« الحلّيّة» فرق واضح، فإنّ« الإباحة»- سواء سمّيت حكماً أم لا- تكون فی مقابل الأحكام الأربعة الاخرى ولا تجتمع مع واحدة منها، بخلاف« الحلّيّة» فإنّها تكون فی مقابل الحرمة فقط، ويمكن أن تجتمع مع كلّ واحد من الوجوب والاستحباب والكراهة، فلابدّ من تسمية ما يستفاد من« حديث الحلّ» ب« أصالة الحلّيّة» لا ب« أصالة الإباحة». منه مدّ ظلّه.

[۱۶] (۲) وسائل الشيعة ۱۷: ۸۹، كتاب التجارة، الباب ۴ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ۴. وفيه« حتّى تعلم أنّه حرام بعينه، فتدعه من قبل نفسك». الحديث. م ح- ی.

[۱۷] (۳) كما أنكر جريان مثل« حديث الرفع». م ح- ی.

[۱۸] (۴) وسائل الشيعة ۱۷: ۸۷، كتاب التجارة، الباب ۴ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ۱.

[۱۹] (۵) لا تخلو العبارة من إشكال، والصحيح أن يُقال:« بل طرفاه هما الوجوب والحرمة». م ح- ی.

[۲۰] (۱) فوائد الاصول ۳: ۴۴۵.

[۲۱] (۲) هذا ينافی ما تقدّم منه« مدّ ظلّه» فی ص ۴۳۲- ۴۳۷ من الجزء الرابع، من أنّ كلمة« بعينه» والتعبير ب« فيه حلال وحرام» قرينتان على اختصاص« أصالة الحلّيّة» بالشبهات الموضوعيّة، اللّهُمَّ إلّاأن يكون بعض أحاديثها فاقداً لهما، لكنّه صرف فرض، فإنّ التتبع التامّ يقضی بأنّ جميع الأحاديث الدالّة على« أصالة الحلّيّة» إمّا واجدة لكلتا القرينتين أو لإحداهما. م ح- ی.

[۲۲] (۱) مراده من« الاصول التنزيليّة» ما كان مفاده لزوم البناء على مؤدّاه. منه مدّ ظلّه.

[۲۳] (۱) فوائد الاصول ۳: ۴۴۹.

[۲۴] (۲) وسائل الشیعة ۸: ۲۱۷، کتاب الصلاة، الباب ۱۰ من أبواب الخلل الواقع فی الصلاة، الحدیث ۳. والاستاذ« مدّ ظلّه» لخّص الحدیث بحذف بعض الفقرات من وسطه. م ح- ی.

[۲۵] (۱) راجع ص ۱۴.

[۲۶] (۲) کالشبهات البدویّة. م ح- ی.

[۲۷] (۳) کالعلم الإجمالی بوجوب الظهر أو الجمعة، أو بوجوب هذا الشیء أو حرمة ذلک الشیء الآخر. م ح- ی.

[۲۸] (۴) وسائل الشیعة ۱: ۲۴۵، کتاب الطهارة، الباب ۱ من أبواب نواقض الوضوء، الحدیث ۱.

[۲۹] (۱) کفایة الاصول: ۴۰۶.

[۳۰] (۲) کما إذا علمنا بوجوب صلاةٍ یوم الجمعة، لکن شککنا فی أنّها متعیّنة فی الظهر، أو مخیّرة بینها وبین الجمعة. م ح- ی.

[۳۱] (۳) راجع ص ۱۴.

[۳۲] (۱) وهذه المخالفة القطعیّة وإن کانت عین الموافقة القطعیّة للعلم الإجمالی الآخر، إلّاأنّ الموافقة القطعیّة لا تکون إلّامقتضیة للوجوب فرضاً، فتأثیرها مشروط بعدم المانع. م ح- ی.

[۳۳] (۲) بعض المستقلّات العقلیّة تستتبع الحکم الشرعی، کقبح الظلم الذی تلزمه الحرمة الشرعیّة، وبعضها لا تستتبعه، کقبح مخالفة التکلیف الشرعی، فإنّه لو کان مستلزماً للحرمة شرعاً لاستحقّ من ترک الصلاة مثلًا عقوبتین: إحداهما: لأجل ترک الواجب الذی هو الصلاة، والثانیة: لأجل فعل الحرام الذی هو مخالفة التکلیف، ولا یمکن الالتزام بذلک. منه مدّ ظلّه توضیحاً لکلام المحقّق النائینی رحمه الله.

[۳۴] (۱) فوائد الاصول ۳: ۴۵۳.

[۳۵] (۱) للوجوب التعبّدی أمثلة کثیرة واضحة، وأمّا الحرمة التعبّدیّة فهی ما إذا کان ترک الحرام مشروطاً بقصد القُربة، کما فی مفطرات الصوم، حیث لا یکفی ترکها مطلقاً، بل لابدّ من کون الترک مقارناً لقصد القربة. منه مدّ ظلّه.

[۳۶] (۱) المائدة: ۹۰.

[۳۷] (۱) کما إذا خرج ابن المولی من الحجرة واحتمل العبد أنّه یسقط فی الحوض ویغرق، فیجب علیه حینئذٍ أن یعقّبه ویحفظه لو کان مشرفاً علی الخطر، ولو لم یعتدّ بهذا الاحتمال وغرق ابن المولی لاستحقّ العقوبة، ولیس له أن یعتذر بعدم علمه بذلک. منه مدّ ظلّه.

[۳۸] (۱) أصالة الحلّیّة شعبة من أصالة البراءة، والفرق بینهما أنّ أصالة البراءة تعمّ الشبهات الوجوبیّة، وأصالة الحلّیّة تختصّ بالشبهات التحریمیّة، علی أنّها فی مقام جعل الحکم الذی هو الحلّیّة، دون أصالة البراءة. منه مدّ ظلّه.

[۳۹] (۲) وسائل الشیعة ۲۵: ۱۱۹، کتاب الأطعمة والأشربة، الباب ۶۱ من أبواب الأطعمة المباحة، الحدیث ۷.

[۴۰] (۱) وسائل الشیعة ۲۵: ۱۱۷، کتاب الأطعمة والأشربة، الباب ۶۱ من أبواب الأطعمة المباحة، الحدیث ۱.

[۴۱] (۱) وسائل الشیعة ۱۷: ۸۷، کتاب التجارة، الباب ۴ من أبواب ما یکتسب به، الحدیث ۱.

[۴۲] (۲) ومثل طبیعة« الجبن» التی منها قسم حلال، کالجبن المصنوع من أنفحة المذکّی، وقسم حرام، کالمصنوع من أنفحة المیتة علی رأی العامّة. منه مدّ ظلّه.

[۴۳] (۱) المراد ببیع نفسه هو المصانعة والتبانی مع شخص آخر لیبیعه وهو یقرّ کونه عبداً له. منه مدّ ظلّه.

[۴۴] (۱) وسائل الشیعة ۱۷: ۸۹، کتاب التجارة، الباب ۴ من أبواب ما یکتسب به، الحدیث ۴.

[۴۵] (۲) وسائل الشیعة ۲۳: ۱۸۴، کتاب الإقرار، الباب ۳ من أبواب الإقرار، الحدیث ۲.

[۴۶] (۱) کفایة الاصول: ۲۶۱.

[۴۷] (۲) كما عليه الاستاذ« مدّ ظلّه». راجع ص ۴۹۸- ۵۰۷ من الجزء الرابع. م ح- ى.

[۴۸] (۱) وسائل الشيعة ۱۵: ۳۶۹، كتاب الجهاد، الباب ۵۶ من أبواب جهاد النفس وما يناسبه، الحديث ۱.

[۴۹] (۲) مستدرك الوسائل ۱۸: ۲۰، كتاب الحدود والتعزيرات، الباب ۱۲ من أبواب مقدّمات الحدود، الحديث ۴.

[۵۰] (۱) قال رحمه الله فى« الاشتغال»:

فالحقّ حرمة المخالفة القطعيّة، لوجود المقتضى للحرمة، وعدم المانع عنها.

ثمّ قال فى وجه عدم المانع الشرعى:

لم يرد فيه ما يصلح للمنع عدا ما ورد من قولهم عليهم السلام:« كلّ شىء حلال حتّى تعرف أنّه حرام بعينه» و« كلّ شىء فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتّى تعرف الحرام منه بعينه» وغير ذلك، ولكن هذه الأخبار وأمثالها لا تصلح للمنع، لأنّها كما تدلّ على حلّيّة كلّ واحد من المشتبهين، كذلك تدلّ على حرمة ذلك المعلوم إجمالًا، لأنّه أيضاً شىء علم حرمته، إنتهى ملخّصاً. فرائد الاصول ۲: ۲۰۰.

و قال فى« الاستصحاب»:

العلم الإجمالى بانتقاض أحد اليقينين يوجب خروجهما عن مدلول« لاتنقض» لأنّ قوله:« لا تنقض اليقين بالشكّ ولكن تنقضه بيقين مثله» يدلّ على حرمة النقض بالشكّ ووجوب النقض باليقين، فإذا فرض اليقين بارتفاع الحالة السابقة فى أحد المستصحبين فلايجوز إبقاء كلّ منهما تحت عموم حرمة النقض بالشكّ، لأنّه مستلزم لطرح الحكم بنقض اليقين بمثله، ولا إبقاء أحدهما المعيّن، لاشتراك الآخر معه فى مناط الدخول من غير مرجّح، وأمّا أحدهما المخيّر فليس من أفراد العامّ، إذ ليس فرداً ثالثاً غير الفردين المتشخّصين فى الخارج، فإذا خرجا لم يبق شىء، وقد تقدّم نظير ذلك فى الشبهة المحصورة وأنّ قوله عليه السلام:« كلّ شىء حلال حتّى تعرف أنّه حرام» لا يشمل شيئاً من المشتبهين، إنتهى. فرائد الاصول ۳: ۴۱۰.

[۵۱] (۲) وسائل الشيعة ۱: ۲۴۵، كتاب الطهارة، الباب ۱ من أبواب نواقض الوضوء، الحديث ۱.

[۵۲] (۱) قال رحمه الله: أصالة الطهارة فى كلّ منهما بالخصوص إنّما يوجب جواز ارتكابه من حيث هو، وأمّا الإناء النجس الموجود بينهما فلا أصل يدلّ على طهارته، لأنّه نجس يقيناً، فلابدّ إمّا من اجتنابهما، تحصيلًا للموافقة القطعيّة، وإمّا أن يجتنب أحدهما، فراراً عن المخالفة القطعيّة، على الاختلاف المذكور فى محلّه، إنتهى موضع الحاجة من كلامه. فرائد الاصول ۱: ۹۳.

[۵۳] (۲) ظاهر كلامه هذا أنّ صرف مخالفة الحكم الواقعى تعدّ معصية فى نظره رحمه الله. منه مدّ ظلّه.

[۵۴] (۱) راجع ص ۴۲.

[۵۵] (۲) راجع ص ۳۳- ۳۴ من الجزء الرابع.

[۵۶] (۱) أراد ب« الأصل التنزيلى» الذى عبّر عنه ب« الأصل المحرز» أيضاً ما نزّله الشارع منزلة القطع تعبّداً، ك« الاستصحاب» فإذا كان المكلّف متطهّراً فى أوّل الصباح، ثمّ شكّ فى بقاء طهارته، فلابدّ له من أن يرى نفسه قاطعةً ببقائها تعبّداً ويلغى احتمال عروض الحدث ويفرض الشكّ كالعدم فى عالم التشريع.

وب« الأصل غير التنزيلى»: ما كان فى مقام جعل الحكم الظاهرى فى فرض الشكّ من دون أن يوظّف المكلّف بإلغاء احتمال الخلاف وبرؤية نفسه قاطعةً تعبّداً، مثل« أصالة الطهارة والبراءة والحلّ». منه مدّ ظلّه توضيحاً لكلام المحقّق النائينى رحمه الله.

[۵۷] (۱) عدم جريان الأصل لأجل انتفاء الموضوع ينحصر- عند المحقّق النائينى رحمه الله- بأصالة الإباحة عند دوران الأمر بين المحذورين، كما أفاده رحمه الله تفصيلًا فى فوائد الاصول ۴: ۱۲. م ح- ى.

[۵۸] (۲) كما سيأتى فى الاصول غير التنزيليّة. م ح- ى.

[۵۹] (۱) فوائد الاصول ۴: ۱۴.

[۶۰] (۱) وسائل الشیعة ۳: ۴۶۷، کتاب الطهارة، الباب ۳۷ من أبواب النجاسات، الحدیث ۴.

[۶۱] (۲) وسائل الشیعة ۱: ۲۴۵، کتاب الطهارة، الباب ۱ من أبواب نواقض الوضوء، الحدیث ۱.

[۶۲] (۱) وهو الذی یعبّر عنه ب« المرتدّ الفطری». م ح- ی.

[۶۳] (۱) فیما إذا کان نبات لحیة زید ذا أثر شرعی، کما إذا نذر التصدّق بدرهم لو نبتت لحیته، فیستصحب عدم نباتها، لیترتّب علیه عدم وجوب التصدّق. منه مدّ ظلّه توضیحاً لکلام المحقّق النائینی رحمه الله.

[۶۴] (۲) ویعبّر عنه بالقسم الثانی من استصحاب الکلّی، وهو ما إذا شکّ فی بقاء الکلّی من جهة الشکّ فی تعیین ذلک الفرد الذی تحقّق الکلّی فی ضمنه بین ما هو باقٍ جزماً أو مرتفع قطعاً، فالتحقیق حینئذٍ جریان استصحاب الکلّی واستصحاب عدم حدوث الفرد المقطوع بقائه علی تقدیر حدوثه، فلو کان لکلّ من الکلّی والفرد أثر شرعی لترتّب أثر الکلّی وانتفی أثر الفرد، لأجل استصحاب الوجود فی الأوّل والعدم فی الثانی، مع أنّ الحادث لو کان هو الفرد المقطوع بقائه لبقی الکلّی والفرد کلاهما، ولو کان هو الفرد المقطوع ارتفاعه لارتفع کلاهما، فاستصحاب بقاء الکلّی وعدم حدوث الفرد یستلزم التفکیک بین المتلازمین. م ح- ی.

[۶۵] (۱) عبّر هاهنا ب« العلم التفصیلی» لأجل تعبیره عن الإناء المعلوم بالإجمال ب« أحدهما» لا ب« هذا الإناء أو ذلک الإناء». منه مدّ ظلّه.

[۶۶] (۱) فوائد الاصول ۴: ۶۹۴.

[۶۷] (۲) راجع ص ۳۷.

[۶۸] (۱) راجع ص ۴۱.

[۶۹] (۲) راجع ص ۵۰.

[۷۰] (۳) راجع ص ۴۴ وما بعدها.

[۷۱] (۱) راجع ص ۴۵.

[۷۲] (۲) راجع ص ۴۸.

[۷۳] (۳) راجع ص ۴۶.

[۷۴] (۱) فلیس فیها جملة« فیه حلال وحرام» کی نفسّرها ب« مجموع الشیئین» الّذین أحدهما حلال بالفعل والآخر حرام بالفعل. منه مدّ ظلّه.

[۷۵] (۲) یستفاد قید« شکّ فی حلّیّته وحرمته» من« العلم» الذی جعل غایة للحلّیّة. منه مدّ ظلّه.

[۷۶] (۱) درر الفوائد: ۴۵۹.

[۷۷] (۲) أی نعم، نسبة الاصول العملیّة إلی کلّ من أطراف العلم الإجمالی علی حدّ سواء، ولا یمکن أن تجری فی الجمیع، لأنّه یلزم المخالفة القطعیّة، ولا فی الواحد المعیّن، لأنّه یلزم الترجیح بلا مرجّح، ولا فی الواحد لا بعینه، لأنّ الاصول إنّما تجری فی کلّ طرف بعینه. فوائد الاصول ۴: ۲۵.

[۷۸] (۱) فوائد الاصول ۴: ۲۵.

[۷۹] یوسفی گنابادی،محمد حسین، اصول الشیعة لاستنباط احکام الشریعة، ۶جلد، مرکز فقه الائمه الاطهار(ع) - قم، چاپ: اول، ۱۳۸۸ ه.ش.

[۸۰] (۱) کالتخییر فی باب خصال کفّارة الإفطار فی شهر رمضان، حیث یدلّ علیه دلیل خاصّ، وهو قوله علیه السلام- فی رجل أفطر من شهر رمضان متعمّداً یوماً واحداً من غیر عذر-:« یعتق نسمةً، أو یصوم شهرین متتابعین، أو یطعم ستّین مسکیناً». وسائل الشیعة ۱۰: ۴۴، کتاب الصوم، الباب ۸ من أبواب ما یمسک عنه الصائم، الحدیث ۱.

[۸۱] (۲) الصحيح حذف كلمة« عدم». م ح- ى.

[۸۲] (۱) راجع ص ۷۳.

[۸۳] (۱) فوائد الاصول ۴: ۲۷.

[۸۴] (۱) فإنّه ذهب إلى أنّ الأقوى أنّ التخيير بين المتزاحمين هو لأجل تقييد إطلاق الخطاب من الجانبين مع بقاء أصله، لا لأجل سقوط الخطابين واستكشاف العقل حكماً تخييريّاً. فوائد الاصول ۴: ۲۶.

[۸۵] (۲) وسائل الشيعة ۱۷: ۸۹، كتاب التجارة، الباب ۴ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ۴.

[۸۶] (۱) أنوار الهداية ۲: ۲۰۲، وتهذيب الاصول ۳: ۲۱۱.

[۸۷] (۲) وسائل الشيعة ۱: ۲۴۵، كتاب الطهارة، الباب ۱ من أبواب نواقض الوضوء، الحديث ۱.

[۸۸] (۱) كفاية الاصول: ۴۰۸.

[۸۹] (۱) تهذيب الاصول ۳: ۲۱۷.

[۹۰] (۲) جواب« أمّا». م ح- ى.

[۹۱] (۱) كفاية الاصول: ۴۰۸.

[۹۲] (۱) وقد يكون التكليف لأجل تبرير عقوبة العبد على المخالفة، لا لأجل إيجاد الداعي في نفسه على الامتثال. منه مدّ ظلّه.

[۹۳] (۱) البقرة: ۱۸۳.

[۹۴] (۱) المائدة: ۱.

[۹۵] (۲) الإسراء: ۳۲.

[۹۶] (۱) أنوار الهداية ۲: ۲۱۴، وتهذيب الاصول ۳: ۲۲۸.

[۹۷] (۱) كالشيخ الأعظم الأنصاري في فرائد الاصول ۲: ۲۳۴، والمحقّق اليزدي في درر الفوائد: ۴۶۴، والمحقّق النائيني في فوائد الاصول ۴: ۵۰. م ح- ى.

[۹۸] (۱) درر الفوائد: ۴۶۵.

[۹۹] (۱) فرائد الاصول ۲: ۲۳۷.

[۱۰۰] (۱) فوائدالاصول ۴: ۵۷.

[۱۰۱] (۱) وكذلك الأمر في موارد الإطلاق والتقييد. م ح- ى.

[۱۰۲] (۲) وهي عبارة اخرى عن الإرادة القانونيّة. منه مدّ ظلّه.

[۱۰۳] (۱) وبعبارة اخرى: المخصّص اللفظي المنفصل منفصل عن العامّ حقيقةً، فلا يمنع عن استقرار الظهور له، بخلاف المخصّص العقلي النظري، فإنّه لا ينفصل عن العامّ واقعاً، فهو يمنع عن ظهوره، لكنّ العبد أخطأ وتخيّل قبل انتقال ذهنه إلى المخصّص أنّ العامّ ظاهر في العموم، مع أنّه لم يكن كذلك واقعاً. م ح- ى.

[۱۰۴] (۱) كما إذا قال:« أكرم العلماء إلّازيداً» وشككنا في أنّه هل هو زيد بن عمرو أو زيد بن بكر. م ح- ى.

[۱۰۵] (۱) وأمّا الزجر إذا لم يكن فعليّاً فلا يتوقّف صحّته على انقداح الداعي إلى فعله في نفس العبد، فيجوز للمولى الأمر بالاجتناب عن الصلاة في ما بيد زيد من الثوب النجس مقيّداً بقوله:« إن اتّفق لك الابتلاء بذلك بعارية أو ملك أو إباحة». م ح- ى.

[۱۰۶] (۲) والحقّ في العبارة- كما في حاشية المشكيني رحمه الله وأشار إليه أيضاً الاستاذ المعظّم« مدّ ظلّه»- أن يقال:« لا فيما شكّ في تحقّق ما يعتبر في صحّته» لأنّ الابتلاء لا شكّ في اعتباره، بل الشكّ في تحقّقه بعد القطع باعتباره في صحّة الإطلاق. م ح- ى.

[۱۰۷] (۳) كفاية الاصول: ۴۱۰.

[۱۰۸] (۱) بحار الأنوار ۹۸: ۲۹۲، الباب ۲۴ باب کیفیّة زیارته« صلوات اللّه علیه» یوم عاشوراء، الحدیث ۱. وفیه« لعن اللّه بنی امیّة قاطبة». م ح- ی.

[۱۰۹] (۲) توضیح ذلک: أنّ قوله علیه السلام:« لعن اللّه بنی امیّة قاطبة» یدلّ علی جواز أو مطلوبیّة لعن بنی امیّة، خرج من ذلک من کان مؤمناً منهم، لحکم العقل بقبح لعن المؤمن، وأمّا من شکّ فی إیمانه منهم فنتمسّک بعموم قوله علیه السلام:« لعن اللّه بنی امیّة قاطبةً» فی حقّه، ونستکشف منه عدم کونه مؤمناً، إذ لو کان مؤمناً لکان لعنه قبیحاً. م ح- ی.

[۱۱۰] (۱) فوائدالاصول ۴: ۶۱.

[۱۱۱] (۱) راجع مبحث الاشتغال ص ۳۸.

[۱۱۲] (۲) هذا مبنیّ علی أنّ تأثیر العلم الإجمالی مشروط بکون جمیع أطرافه محلّاً للابتلاء کما هو المشهور، وأمّا بناء علی ما اختاره الاستاذ المعظّم« مدّ ظلّه» تبعاً للإمام الخمینی- من أنّ الخروج عن محلّ الابتلاء لا ینافی تأثیر العلم الإجمالی فی فعلیّة التکلیف- فلا یکاد یکون دلیلًا علی عدم وجوب الاحتیاط فی موارد العلم الإجمالی. م ح- ی.

[۱۱۳] (۱) ومن أراد الاطّلاع علی جمیع الأخبار الصالحة للاستدلال فی المقام فلیراجع حاشیة السیّد محمّد کاظم الطباطبائی الیزدی علی مکاسب الشیخ رحمه الله، مبحث جوائز السلطان. منه مدّ ظلّه.

[۱۱۴] (۲) وسائل الشیعه ۱۷: ۸۷، کتاب التجارة، الباب ۴ من أبواب ما یکتسب به، الحدیث ۱.

[۱۱۵] (۳) وهی أن یکون« الشیء» المأخوذ فی المغیّی بمعنی الطبیعة والجنس، أو بمعنی مجموع الشیئین الذین أحدهما حلال والآخر حرام، أو یکون له معنی عامّ لهما، فیعمّ« الجنس» و« مجموع الشیئین». م ح- ی.

[۱۱۶] (۱) راجع ص ۵۰.

[۱۱۷] (۲) فرائد الاصول ۲: ۲۶۱.

[۱۱۸] (۱) وتوضیحه: أنّ کلّاً من طائفتی« أخبار الحلّ» و« أخبار الاجتناب» تعمّ الشبهات البدویّة والمقرونة بالعلم الإجمالی، محصورة کانت أو غیر محصورة، لکنّ الطائفة الاولی نصّ فی الشبهات البدویّة وظاهرة فی کلا قسمی الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالی، والطائفة الثانیة نصّ فی الشبهات المحصورة وظاهرة فی الشبهات غیر المحصورة والبدویّة، فلابدّ من التمسّک بالطائفة الاولی فی الشبهات البدویّة، وبالطائفة الثانیة فی الشبهات المحصورة، قضاءً لتقدیم النصّ علی الظاهر فی کلّ منهما، وأمّا الشبهات غیر المحصورة فحیث إنّ کلتا الطائفتین من الأخبار ظاهرتان فیها فإخراجها عن إحداهما وإدخالها فی الاخری ترجیحٌ بلا مرجّح. م ح- ی.

[۱۱۹] (۱) وسائل الشیعة ۲۵: ۱۱۹، کتاب الأطعمة والأشربة، الباب ۶۱ من أبواب الأطعمة المباحة، الحدیث ۵.

[۱۲۰] (۲) راجع ص ۴۵.

[۱۲۱] (۱) فرائد الاصول ۲: ۲۶۳.

[۱۲۲] (۱) درر الفوائد: ۴۷۱.

[۱۲۳] (۱) المصدر نفسه.

[۱۲۴] (۱) وکذلک عنوان« الشبهة المحصورة». م ح- ی.

[۱۲۵] (۱) راجع ص ۱۱۶.

[۱۲۶] (۲) کفایة الاصول: ۴۱۱.

[۱۲۷] (۱) کفایة الاصول: ۲۶۱.

[۱۲۸] (۲) وهی العنوان المأخوذ فی الإجماع، فلیس بینه وبین الروایات فرق فی هذه الجهة. م ح- ی.

[۱۲۹] (۳) راجع ص ۴۳.

[۱۳۰] (۱) فوائد الاصول ۴: ۱۱۷.

[۱۳۱] (۱) فوائد الاصول ۴: ۱۱۸.

[۱۳۲] (۱) وجه النظر أنّ متعلّق التكليف ليس المخالفة القطعيّة، كى يُقال بعدم حرمتها لأجل عدم التمكّن منها، بل المتعلّق هو الخمر مثلًا، والقدرة العاديّة على شربها حاصل، وإن كانت مردّدة بين ملايين طرف مثلًا. منه مدّ ظلّه.

[۱۳۳] (۲) تهذيب الاصول ۳: ۲۴۹، وأنوار الهداية ۲: ۲۳۵.

[۱۳۴] (۱) راجع ص ۱۱۶.

[۱۳۵] (۲) وسائل الشيعة ۱۷: ۸۷، كتاب التجارة، الباب ۴ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ۱.

[۱۳۶] (۳) راجع ص ۱۱۷.

[۱۳۷] (۱) كما إذا علمنا أنّ عدد الأطراف إذا كان ألفاً أو أقلّ كانت الشبهة محصورة، وإذا بلغ إلى عشرة آلاف أو أكثر كانت غير محصورة، وشككنا فيما بينهما، وحينئذٍ فلو تردّد خمر بين خمسة آلاف إناء لشككنا فى كونه من المحصورات أو غيرها. م ح- ى.

[۱۳۸] (۲) كما إذا علمنا أنّ حدّ المحصور وغيره هو عدم بلوغ الأطراف إلى عشرة آلاف وبلوغها إليها، فإذا تردّد خمر فى أوانى شكّ فى أنّها هل بلغت إلى عشرة آلاف أم لا؟ كان من مصاديق الشبهة المصداقيّة. م ح- ى.

[۱۳۹] (۱) راجع ص ۱۰۶- ۱۰۸.

[۱۴۰] (۱) كما إذا علمنا أنّ عدد الأطراف إذا كان ألفاً أو أقلّ لم تكن الكثرة بمثابة لا يعتنى العقلاء فى كلّ طرف باحتمال كونه خمراً، وإذا بلغ إلى عشرة آلاف أو أكثر كانت الكثرة بهذه المثابة، وشككنا فيما بينهما، فحينئذٍ لو تردّد خمر بين خمسة آلاف إناء لشككنا فى بلوغه تلك الكثرة. م ح- ى.

[۱۴۱] (۲) كما إذا علمنا أنّ حدّ جريان الأمارة العقلائيّة وعدمه هو بلوغ الأطراف إلى عشرة آلاف وعدمه، فإذا تردّد خمر بين أوانى شكّ فى أنّها هل بلغت إلى عشرة آلاف أم لا؟ كان من مصاديق الشبهة المصداقيّة. م ح- ى.

[۱۴۲] (۱) عطف على« ضبط غير المحصور». م ح- ى.

[۱۴۳] (۲) فوائد الاصول ۴: ۱۲۲.

[۱۴۴] (۳) ويمكن التمثيل للشبهة الوجوبيّة غير المحصورة بما إذا نذر- بنذر صحيح- شرب ما فى إناء خاصّ، وكان ذلك الإناء مردّداً بين أطراف غير محصورة. منه مدّ ظلّه.

[۱۴۵] (۱) بمعنى أنّ ما دلّ على وجوب الاجتناب عن الدم مثلًا هو الذى يدلّ على وجوب الاجتناب عمّا يلاقيه، بحيث لو لم يجتنب عن الملاقى فكأنّه لم يجتنب عن الدم. منه مدّ ظلّه.

[۱۴۶] (۱) وسائل الشيعة ۱: ۱۵۸ و ۱۵۹، كتاب الطهارة، الباب ۹ من أبواب الماء المطلق، الحديث ۱، ۲، ۵ و ۶.

[۱۴۷] (۲) نسب الشيخ الأعظم رحمه الله هذا القول إلى السيّد أبى المكارم فى الغنية ثمّ ناقش فيه. راجع فرائد الاصول ۲: ۲۳۹. م ح- ى.

[۱۴۸] (۳) المدّثّر: ۵.

[۱۴۹] (۱) الخابية: ما يحفظ ويستتر فيه الشىء، ويقال له بالفارسيّة:« خم». م ح- ى.

[۱۵۰] (۲) وسائل الشيعة ۱: ۲۰۶، كتاب الطهارة، الباب ۵ من أبواب الماء المضاف، الحديث ۲.

[۱۵۱] (۱) لكن لا بعنوان« الملاقى» إذ المفروض أنّه لا علم لنا بالملاقاة وسببيّتها للنجاسة حين تحقّق العلم الإجمالى كى يصدق عليه عنوان« الملاقى» وكونه نجساً لأجل هذا العنوان، بل بعنوانه الأصلى، كما إذا علم إجمالًا نجاسة اليد أو الإناء الواقع فى اليسار، ثمّ بعد حدوث العلم بملاقاة اليد مع الإناء الواقع فى اليمين وسببيّتها لنجاسة اليد حدث العلم بصدق عنوان« الملاقى» على اليد وأنّها لو كانت

نجسة لكانت لأجل هذا العنوان. منه مدّ ظلّه.

[۱۵۲] (۱) كفاية الاصول: ۴۱۱.

[۱۵۳] (۲) وهو الصورة الاولى فى كلام المحقّق الخراسانى رحمه الله. م ح- ى.

[۱۵۴] (۳) وهو أنّ نجاسة كلّ من النجس وما يلاقيه حكم تعبّدى مستقلّ دلّ عليه دليل مستقلّ. م ح- ى.

[۱۵۵] (۱) لكن لا بعنوان« الملاقى» بل بعنوان« اليد» مثلًا، كما تقدّم فى هامش ص ۱۴۱. م ح- ى.

[۱۵۶] يوسفى گنابادى،محمد حسين، اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ۶جلد، مركز فقه الائمه الاطهار(ع) - قم، چاپ: اول، ۱۳۸۸ ه.ش.

[۱۵۷] (۱) فوائد الاصول ۴: ۸۶.

[۱۵۸] (۱) أنوار الهداية ۲: ۲۴۲.

[۱۵۹] (۲) وهى ما إذا حصل العلم الإجمالى بعد العلم بالملاقاة. م ح- ى.

[۱۶۰] (۱) ذكر لعدم جريان الاصول فى أطراف العلم الإجمالى وجهان:

أ- أنّ جريانها مستلزم للتناقض فى أدلّة الاصول.

ب- أنّه يستلزم الترخيص فى المخالفة القطعيّة العمليّة للحكم الواقعى. راجع لتوضيح الوجهين ص ۷۰۱.

ولا تجرى أصالة الطهارة فى طرفى العلم الإجمالى فيما نحن فيه وهما الملاقى- بالفتح- والطرف الآخر على كلا الوجهين، إذ يلزم من جريانها كلا المحذورين. منه مدّ ظلّه.

أمّا لزوم المخالفة القطعيّة: فلأنّ إجراء أصالة الطهارة فى كلا الإنائين وارتكابهما يستلزم ارتكاب النجس الواقعى المعلوم بالإجمال، وأمّا لزوم التناقض فى أدلّة الاصول: فلأنّ قوله عليه السلام:« كلّ شىء نظيف حتّى تعلم أنّه قذر، فإذا علمت فقد قذر، وما لم تعلم فليس عليك»- وسائل الشيعة ۳: ۴۶۷، كتاب الطهارة، الباب ۳۷ من أبواب النجاسات، الحديث ۴- لو عمّ ما نحن فيه لكان بين صدره وذيله تناقض بيّن؛ لأنّ المغيّى يدلّ على طهارة كلّ من الإنائين، والغاية تدلّ على نجاسة أحدهما، لكونه معلوماً. م ح- ى.

[۱۶۱] (۱) فإنّ الشكّ فى حلّيّة الملاقى وحرمته لو كان مسبّباً عن الشكّ فى طهارته ونجاسته ولم يجر الأصل السببى، وهو أصالة الطهارة لأجل المعارضة- كما هو مدّعى قائل هذه الشبهة- لوصلت النوبة إلى جريان الأصل المسبّبى، وهو أصالة الحلّيّة التى هى سليمة عن المعارض. م ح- ى.

[۱۶۲] (۱) راجع ص ۴۵.

[۱۶۳] (۱) وهو الصورة الأخيرة فى كلام المحقّق الخراسانى رحمه الله. م ح- ى.

[۱۶۴] (۲) وهو الصورة الاولى فى كلام المحقّق الخراسانى رحمه الله. م ح- ى.

[۱۶۵] (۱) وهى ما إذا كانت الملاقاة بعد العلم الإجمالى بالنجس. م ح- ى.

[۱۶۶] (۱) كفاية الاصول: ۴۱۲.

[۱۶۷] (۱) مع العلم بأنّه ليس بمانع عنه، أمّا لو شككنا فى أنّه جزء له أو مانع عنه فهو من قبيل الدوران بين المتباينين، لأنّ الجزئيّة فى الماهيّة بشرط الشىء والمانعيّة فى الماهيّة بشرط لا، والماهيّة بشرط الشىء وبشرط لا متباينتان. منه مدّ ظلّه.

[۱۶۸] (۲) مع العلم بأنّه ليس بمانع عنه. منه مدّ ظلّه.

[۱۶۹] (۱) وهو« الحيوان الناطق». م ح- ى.

[۱۷۰] (۲) نهاية الأفكار ۳: ۳۷۳.

[۱۷۱] (۱) وردت فى آيات كثيرة، منها: سورة البقرة: ۴۳.

[۱۷۲] (۱) نهاية الاصول: ۱۵۷.

[۱۷۳] (۱) قال الإمام الخمينى« مدّ ظلّه»- على ما فى تعليقة« أنوار الهداية ۲: ۲۸۱»-: ومن ذلك ينبغى أن يقال: إنّ فى عقد البحث بأنّ الواجب يتردّد بين الأقلّ والأكثر لا يخلو من مسامحة، لأنّ الأمر متعلّق بالصورة الوحدانيّة، وفى هذا اللحاظ لا أقلّ ولا أكثر فى البين، وإنّما الدوران فى صورة لحاظ الكثرة وباعتبار الانحلال، والأمر سهل، إنتهى كلامه« مدّ ظلّه».

[۱۷۴] (۱) نسب هذا الإشكال إلى المحقّق صاحب الحاشية المفصّلة على المعالم أخى صاحب الفصول، لكن ما فى الحاشية غير هذا الإشكال، وسيجىء البحث عنه، لكن هذا أيضاً منسوب إليه، وهذا الإشكال يتّحد مع الأوّل مآلًا، وهو أنّ الدوران بين الأقلّ والأكثر يرجع إلى الدوران بين المتباينين. منه مدّ ظلّه.

[۱۷۵] (۱) فوائد الاصول ۴: ۱۵۴.

[۱۷۶] (۱) التعبير بالوجوب الغيرى إنّما هو من باب المشى على مذهب الخصم، وإلّا فنحن لا نقول بالوجوب الغيرى للأقلّ، وإن كان الواجب هو الأكثر. منه مدّ ظلّه.

[۱۷۷] (۱) فوائد الاصول ۴: ۱۵۹.

[۱۷۸] (۲) راجع ص ۱۷۰.

[۱۷۹] (۱) وهما: الماهيّة بشرط لا، واللابشرط القسمى. م ح- ی.

[۱۸۰] (۱) هداية المسترشدين ۳: ۵۶۳.

[۱۸۱] (۱) كفاية الاصول: ۴۱۳.

[۱۸۲] (۲) راجع ص ۱۶۳.

[۱۸۳] (۱) وهم« المعتزلة» و« الإماميّة». منه مدّ ظلّه.

[۱۸۴] (۱) فرائد الاصول ۲: ۳۱۹.

[۱۸۵] (۱) كفاية الاصول: ۴۱۴.

[۱۸۶] (۱) هذا الإشكال يختصّ بالواجبات التعبّديّة، ولا يجرى فى التوصّليّات. منه مدّ ظلّه.

[۱۸۷] (۱) وردت فى آيات كثيرة، منها: سورة البقرة: ۴۳.

[۱۸۸] (۱) كفاية الاصول: ۴۱۶.

[۱۸۹] (۲) نهاية الأفكار ۳: ۳۸۹.

[۱۹۰] (۱) كفاية الاصول: ۴۱۶.

[۱۹۱] (۲) اختلفوا فى إمكان تعلّق الجعل بالأحكام الوضعيّة، وفصّل المحقّق الخراسانى رحمه الله بين أقسامها بقوله:

والتحقيق أنّ ما عدّ من الوضع على أنحاء: منها: ما لا يكاد يتطرّق إليه الجعل تشريعاً أصلًا، لا استقلالًا ولا تبعاً، ومنها: ما لا يكاد يتطرّق إليه الجعل التشريعى إلّاتبعاً للتكليف، ومنها: ما يمكن فيه الجعل استقلالًا بإنشائه وتبعاً للتكليف.

ثمّ جعل الجزئيّة من القسم الثانى، حيث قال: وأمّا النحو الثانى: فهو كالجزئيّة والشرطيّة والمانعيّة والقاطعيّة لما هو جزء المكلّف به وشرطه ومانعه وقاطعه، حيث إنّ اتّصاف شىء بجزئيّة المأمور به أو شرطيّته أو غيرهما لا يكاد يكون إلّابالأمر بجملة امور مقيّدة بأمر وجودى أو عدمى، إنتهى موضع الحاجة من كلامه. كفاية الاصول: ۴۵۵. م ح- ی.

[۱۹۲] (۱) كفاية الاصول: ۴۱۶.

[۱۹۳] (۱) نهاية الأفكار ۳: ۳۹۰.

[۱۹۴] (۱) راجع ص ۱۹۰.

[۱۹۵] (۱) مراده من الفراغ الجعلی ما یجعله الشارع فراغاً. منه مدّ ظلّه.

[۱۹۶] (۲) کاستصحاب عدم وجوب الأکثر والخصوصیّة الزائدة. م ح- ی.

[۱۹۷] (۱) نهایة الأفکار ۳: ۳۹۰.

[۱۹۸] (۱) راجع ص ۱۸۵ من الجزء الرابع.

[۱۹۹] (۲) راجع ص ۴۴۹ من الجزء الثالث.

[۲۰۰] (۱) ولا فرق فی مغایرة الشرط مع المشروط فی هذا المثال بین کون الطهارة نفس الوضوء والغسل والتیمّم، وبین کونها أمراً متحصّلًا منها، أمّا الأوّل فواضح، وأمّا الثانی فلأنّ الطهارة علی هذا تکون أمراً معنویّاً قائماً بنفس المکلّف، ولا ریب فی مغایرة هذا الأمر المعنوی المتحصّل من تلک الامور الثلاثة للصلاة المرکّبة من الأقوال والأفعال والحرکات والسکنات الخاصّة. منه مدّ ظلّه.

[۲۰۱] (۱) کفایة الاصول: ۴۱۷.

[۲۰۲] (۲) الأجزاء الخارجیّة: هی الأجزاء الواقعیّة التی تقابلها الأجزاء التحلیلیّة. م ح- ی.

[۲۰۳] (۱) کفایة الاصول: ۴۱۷.

[۲۰۴] (۲) خلافاً للرجل الهمدانی الذی ذهب إلی أنّ الکلّی الطبیعی موجود واحد مرئیّ وقد رآه فی جبال همدان، ویکون نسبته إلی أفراده کنسبة الأب الواحد إلی الأبناء المتعدّدة. منه مدّ ظلّه.

[۲۰۵] (۳) وکذلک فرض الدوران بین وجوب مطلق الصلاة أو خصوص الصلاة مع الطهارة، وفرض الدوران بین وجوب إطعام مطلق الحیوان أو خصوص الإنسان. م ح- ی.

[۲۰۶] (۱) لعدم کون الکلّی متحقّقاً فی الخارج دائماً، بل لا یکون ممکناً أحیاناً، فإنّ المنطقیّین قالوا: المفهوم إن امتنع فرض صدقه علی کثیرین فجزئی، وإلّا فکلّی، امتنعت أفراده أو أمکنت ولم توجد، أو وجد الواحد فقط، مع إمکان الغیر، أو امتناعه، أو الکثیر، مع التناهی أو عدمه. م ح- ی.

[۲۰۷] (۱) فوائد الاصول ۴: ۲۰۸.

[۲۰۸] (۱) راجع ص ۲۰۳.

[۲۰۹] (۱) کفایة الاصول: ۴۱۷.

[۲۱۰] (۱) ورد مضمونه فی البحار ۷۸: ۵۱، کتاب الطهارة، الباب ۴۰ باب وجوب غسل الجنابة وعلله، الحدیث ۲۳.

[۲۱۱] (۲) وسائل الشیعة ۲: ۲۲۹، کتاب الطهارة، الباب ۲۶ من أبواب الجنابة، الحدیث ۱.

[۲۱۲] (۳) وسائل الشیعة ۲: ۲۳۰، کتاب الطهارة، الباب ۲۶ من أبواب الجنابة، الحدیث ۵.

[۲۱۳] (۱) نهایة الأفکار ۳: ۴۰۱.

[۲۱۴] یوسفی گنابادی،محمد حسین، اصول الشیعة لاستنباط احکام الشریعة، ۶جلد، مرکز فقه الائمه الاطهار(ع) - قم، چاپ: اول، ۱۳۸۸ ه.ش.

[۲۱۵] (۱) إنّما قلنا:« قبل خروج وقتها» لأجل الدلیل الدالّ علی عدم لزوم الإتیان بالصلاة إذا شکّ فی إتیانها بعد وقتها، ولولا ذلک الدلیل لقلنا بالاشتغال ولزوم الإتیان بها فیما إذا شکّ فیه بعد الوقت أیضاً، کما نقول به فی الصوم. منه مدّ ظلّه.

[۲۱۶] (۱) کترک القتل الناشئ من ترک الضربة الاولی فی المثال الذی ذکرناه. منه مدّ ظلّه.

[۲۱۷] (۲) کترک القتل الناشئ من ترک الضربة الثانیة فی المثال. منه مدّ ظلّه.

[۲۱۸] (۱) راجع ص ۱۷۳.

[۲۱۹] (۱) راجع فوائد الاصول ۴: ۱۴۴ وما بعدها.

[۲۲۰] (۱) البقرة: ۲۷۵.

[۲۲۱] (۱) التعبیر ب« العامّ المجموعی» إنّما هو لأجل دخول« العامّ الاستغراقی» فی الأقلّ والأکثر الاستقلالیّین. منه مدّ ظلّه.

[۲۲۲] (۲) فرائد الاصول ۲: ۳۵۲.

[۲۲۳] (۱) المصدر نفسه.

[۲۲۴] (۲) المصدر نفسه.

[۲۲۵] (۳) وما ذکره الاستاذ« مدّ ظلّه» فی دفع الإشکال صحیح متین، لکن یمکن المناقشة فی هذا المثال بوجه آخر، وهو أنّه من مصادیق الشبهة الحکمیّة، لا الموضوعیّة، لأنّ بیان جزئیّة الشیء للوضوء والغسل من وظائف الشارع. م ح- ی.

[۲۲۶] (۱) وهذا هو المثال المشهور بینهم فی الشبهة الموضوعیّة. منه مدّ ظلّه.

[۲۲۷] (۱) نهایة الأفکار ۳: ۴۰۹.

[۲۲۸] (۱) ولذا قلنا عند التکلّم فی الأقلّ والأکثر فی الأجزاء: البحث مبنیّ علی کون ألفاظ العبادات موضوعة للأعمّ، وأمّا علی القول بأنّها موضوعة للصحیح فلا خلاف فی عدم جریان البراءة، لأنّه إذا أخلّ المکلّف بالجزء المشکوک شکّ فی تحقّق العنوان المأمور به. منه مدّ ظلّه.

[۲۲۹] (۱) فکما یجب علیه الإعادة والقضاء لو ترکه عمداً کذلک یجبان علیه لو ترکه غفلةً ونسیاناً، إلّاأن یقوم دلیل علی عدم وجوبهما. منه مدّ ظلّه.

[۲۳۰] (۲) فلو ترکه نسیاناً کان صحیحاً ولا یجب علیه الإعادة ولا القضاء، إلّاأن یقوم دلیل علی وجوبهما. منه مدّ ظلّه.

[۲۳۱] (۱) فرائد الاصول ۲: ۳۶۳.

[۲۳۲] (۲) المصدر نفسه.

[۲۳۳] (۱) أی غرضه تعلّق بأنّ الذاکرین یأتون بالصلاة مع السورة، والناسین یأتون بها بدونها. منه مدّ ظلّه.

[۲۳۴] (۱) نقل کلام المیرزا رحمه الله فی نهایة الدرایة ۴: ۳۳۹، وفی درر الفوائد: ۴۹۱.

[۲۳۵] (۱) فوائد الاصول ۴: ۲۱۱.

[۲۳۶] (۲) المصدر نفسه.

[۲۳۷] (۱) کما إذا قال الشارع:« یا أیّها الذین آمنوا أقیموا الصلاة، وهی تسعة أجزاء: تکبیرة الإحرام، والحمد، و ...» ثمّ قال:« یجب علی المتذکّر للسورة الإتیان بها أیضاً فی صلاته». م ح- ی.

[۲۳۸] (۲) أراد رحمه الله ب« العنوان العامّ» هاهنا- کما یستفاد عن حاشیة المشکینی فی کفایة الاصول المحشّی ۴: ۲۷۲- عنواناً مختصّاً بالناسی عامّاً لجمیع مصادیقه، کما إذا اخذ فی الخطاب عنوان کلّی ملازم لعنوان« الناسی» کعنوان« بلغمی المزاج» أو« ضعیف الدماغ» أو نحوهما، وقیل مثلًا:« یا بلغمی المزاج افعل کذا». وأراد ب« العنوان الخاصّ» العناوین المختصّة بکلّ واحد واحد من الناسین، کما إذا قیل:« یا زید افعل کذا» و« یا عمرو افعل کذا» و« یا بکر افعل کذا» وهکذا. م ح- ی.

[۲۳۹] (۱) کفایة الاصول: ۴۱۸.

[۲۴۰] (۱) أی: إلی الشکّ فی ثبوت. م ح- ی.

[۲۴۱] (۲) أی: إلی الشکّ فی سقوط. م ح- ی.

[۲۴۲] (۳) فوائد الاصول ۴: ۲۲۰.

[۲۴۳] (۴) راجع ص ۲۳۳.

[۲۴۴] (۵) سیأتی فی ص ۲۴۴.

[۲۴۵] (۱) البقرة: ۴۳.

[۲۴۶] (۱) أی مثل خطاب« أَقِیمُواْ الصَّلَوةَ» المذکور فی السطور المتقدّمة من کلامه رحمه الله. م ح- ی.

[۲۴۷] (۱) توضیحه: أنّ ظهورها فی المولویّة إمّا بدعوی کون الأمر بالجزء مولویّاً غیریّاً، لأنّ کلّ جزء مقدّمة لتحقّق الکلّ، فهو واجب بوجوب غیری مقدّمی، أو بدعوی کونه مولویّاً نفسیّاً، لکونه بحسب اللبّ عبارة عن قطعة من ذلک الأمر النفسی المتعلّق بالمرکّب، غیر أنّها صارت مستقلّة فی مقام البیان. منه مدّ ظلّه توضیحاً لعبارة المحقّق العراقی رحمه الله.

[۲۴۸] (۱) أی: إنّ هیئة الأمر وإن کانت مختصّة بالمتذکّر، فلا یعمّ وجوب الرکوع- المستفاد من هیئة« ارکع فی الصلاة»- الناسی، لکنّا نستکشف من توجّه الأمر إلی الذاکر أنّ المادّة- وهی الرکوع- دخیلة فی المصلحة التی صدر الأمر لأجلها مطلقاً، حتّی فی حال النسیان. منه مدّ ظلّه توضیحاً لعبارة المحقّق العراقی رحمه الله.

[۲۴۹] (۲) نهایة الأفکار ۳: ۴۲۳.

[۲۵۰] (۳) والأجوبة الثلاثة هی: ۱- قوله: إنّه لو تمّ ذلک إلخ، ۲- قوله: مع أنّه علی فرض ظهورها فی المولویّة إلخ، ۳- قوله: وعلی فرض الإغماض إلخ. م ح- ی.

[۲۵۱] (۱) ویشهد علیه أنّا لو سألنا تارک المأمور به لعدم القدرة علیه عن علّة ترکه، لأجاب بکونه معذوراً فی المخالفة، لا بعدم توجّه الخطاب إلیه. منه مدّ ظلّه.

[۲۵۲] (۱) والمرکّبات الشرعیّة کلّها اعتباریّة، فإنّ الشارع یلاحظ مجموعة أشیاء متعدّدة ذات حقائق مختلفة، ویعتبرها شیئاً واحداً ویأمر به. منه مدّ ظلّه.

[۲۵۳] (۲) راجع کفایة الاصول: ۲۵۶.

[۲۵۴] (۳) راجع مباحث الألفاظ ص ۲۸۱ و ۴۶۵ من الجزء الثالث.

[۲۵۵] (۱) نهایة الأفکار ۳: ۴۲۹.

[۲۵۶] (۱) المصدر نفسه.

[۲۵۷] (۲) راجع ص ۲۴۷.

[۲۵۸] (۳) نهایة الأفکار ۳: ۴۲۹.

[۲۵۹] (۱) أی فی تصویر وقوع الزیادة الحقیقیّة فی الأجزاء والشرائط. م ح- ی.

[۲۶۰] (۲) العبارة مخدوشة ظاهراً، والصحیح أن یقال: عن الأفعال والأذکار والهیئات الخاصّة مجرّدة .... م ح- ی.

[۲۶۱] (۱) یعود الضمیر إلی« ما اعتبر جزءً». م ح- ی.

[۲۶۲] (۲) حقّ العبارة أن یُقال: وثالثها. م ح- ی.

[۲۶۳] (۱) هذه العبارة مخدوشة ظاهراً، والصحیح أن یقال: إنّما هو لأجل عدم .... م ح- ی.

[۲۶۴] (۱) توضیحه: أنّه یصدق علی الوجود الثانی من طبیعة الرکوع مثلًا عنوان الزیادة فی الصلاة، لأخذه فی مقام اعتبار الجزئیّة علی النحو الثالث، لکن لا یصدق علیه عنوان الزیادة فی المأمور به بما هو مأمور به، لعدم تعلّق الأمر بالرکوع الثانی فرضاً، فلیس من سنخ الرکوع الأوّل من حیث دخوله فی دائرة المطلوبیّة کی تتحقّق الزیادة من هذه الحیثیّة أیضاً.

وبالجملة: الرکوع الثانی یکون من سنخ الرکوع الأوّل من جهة الجزئیّة للصلاة، لا من جهة کونه مأموراً به، فیصدق علیه الزیادة من الجهة الاولی دون الثانیة. م ح- ی.

[۲۶۵] (۲) هذه الکلمة طبعت هکذا، لکن الصحیح« بحدٍّ» ظاهراً. م ح- ی.

[۲۶۶] (۳) نهایة الأفکار ۳: ۴۳۶.

[۲۶۷] (۱) أی القاعدة العقليّة مع قطع النظر عن الأخبار التی سيجیء البحث عنها فی ص ۲۷۰. م ح- ی.

[۲۶۸] (۱) وهو« ما اعتبر عدمه فی المأمور به». م ح- ی.

[۲۶۹] (۲) وهو« ما يكون وجوده مضادّاً للمأمور به». م ح- ی.

[۲۷۰] (۱) للصلاة هيئة اتّصاليّة من أوّلها إلی آخرها، وما يزيل هذه الهيئة الاتّصاليّة يسمّی قاطعاً، كالتكلّم والضحك والبكاء. م ح- ی.

[۲۷۱] (۲) إشارة إلی ما استدلّ به للبطلان فی عبارته السابقة وجوابه. م ح- ی.

[۲۷۲] (۱) فرائد الاصول ۲: ۳۷۲.

[۲۷۳] (۱) وسائل الشيعة ۸: ۲۳۱، كتاب الصلاة، الباب ۱۹ من أبواب الخلل الواقع فی الصلاة، الحديث ۲.

[۲۷۴] (۲) وسائل الشيعة ۵: ۴۷۰، كتاب الصلاة، الباب ۱ من أبواب أفعال الصلاة، الحديث ۱۴.

[۲۷۵] (۳) راجع ص ۲۵۷.

[۲۷۶] (۱) كتاب الصلاة- للمحقّق الحائری-: ۳۱۲.

[۲۷۷] (۲) وسائل الشيعة ۶: ۱۰۵، كتاب الصلاة، الباب ۴۰ من أبواب القراءة فی الصلاة، الحديث ۱.

[۲۷۸] (۱) وسائل الشيعة ۶: ۹۰، كتاب الصلاة، الباب ۲۹ من أبواب القراءة فی الصلاة، الحديث ۲.

[۲۷۹] (۱) كتاب الصلاة- للمحقّق الحائری-: ۳۱۵.

[۲۸۰] (۲) وسائل الشيعة ۵: ۴۷۰، كتاب الصلاة، الباب ۱ من أبواب أفعال الصلاة، الحديث ۱۴.

[۲۸۱] (۱) راجع أنوار الهداية ۲: ۳۶۲.

[۲۸۲] (۲) وتتصوّر الزيادة فی الطهور- كما تتصوّر فی الركوع والسجود- بناءً علی كونه بمعنی مثل الوضوء المركّب من الأجزاء والشرائط. منه مدّ ظلّه.

[۲۸۳] (۱) وسائل الشيعة ۸: ۲۳۱، كتاب الصلاة، الباب ۱۹ من أبواب الخلل الواقع فی الصلاة، الحديث ۲.

[۲۸۴] (۱) فإنّ قولنا:« جائنی القوم إلّازيداً» يكون بمعنی« جائنی غير زيد من القوم ولم يجئنی زيد». منه مدّ ظلّه.

[۲۸۵] (۲) فعلی هذا المبنی يكون قولنا:« جائنی القوم إلّازيداً» بمعنی« القوم جاؤوا ولم يجيئوا» أو بمعنی« القوم إمّا جاؤوا وإمّا لم يجيئوا» نظير قولنا:« زيد عالم وشاعر» وقولنا:« الحيوان إمّا إنسان وإمّا غير إنسان». منه مدّ ظلّه.

[۲۸۶] (۱) لكنّ التعارض بينهما يختصّ بزيادة غير الركن سهواً. م ح- ی.

[۲۸۷] (۱) راجع ص ۲۶۳.

[۲۸۸] (۲) فرائد الاصول ۲: ۳۸۵.

[۲۸۹] (۱) وهو وجوب الإعادة فی زيادة غير الركن سهواً. منه مدّ ظلّه.

[۲۹۰] (۲) هذا ما أضفناه إلی كلامه رحمه الله، فإنّه لم يذكر البطلان. منه مدّ ظلّه.

[۲۹۱] (۱) كتاب الصلاة- للمحقّق الحائری-: ۳۲۰.

[۲۹۲] (۲) أنوار الهداية ۲: ۳۶۶، وتهذيب الاصول ۳: ۳۸۳.

[۲۹۳] يوسفی گنابادی،محمد حسين، اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ۶جلد، مركز فقه الائمه الاطهار(ع) - قم، چاپ: اول، ۱۳۸۸ ه.ش.

[۲۹۴] (۱) راجع ص ۲۷۱.

[۲۹۵] (۱) لم أجد هذه اللفظة فی حديث، بل فيما تقدّم من رواية أبی بصير« فی صلاته» بدل« فی المكتوبة» لكنّهما بمعنی واحد. م

ح- ی.

[۲۹۶] (۱) وسائل الشیعة ۶: ۱۰۵، کتاب الصلاة، الباب ۴۰ من أبواب القراءة فی الصلاة، الحدیث ۱.

[۲۹۷] (۱) فوائد الاصول ۴: ۲۴۰.

[۲۹۸] (۱) وهی ما رواه الصدوق رحمه الله بإسناده عن برید بن معاویة ومحمّد بن مسلم عن أبی جعفر وأبی عبداللّه علیهما السلام قالا:« إذا وقع الکسوف أو بعض هذه الآیات، فصلّها ما لم تتخوّف أن یذهب وقت الفریضة، فإن تخوّفت فابدأ بالفریضة واقطع ما کنت فیه من صلاة الکسوف، فإذا فرغت من الفریضة فارجع إلی حیث کنت قطعت واحتسب بما مضی». وسائل الشیعة ۷: ۴۹۱، کتاب الصلاة، الباب ۵ من أبواب صلاة الکسوف والآیات، الحدیث ۴.

[۲۹۹] (۱) البقرة: ۴۳.

[۳۰۰] (۲) مستدرک الوسائل ۴: ۱۵۸، کتاب الصلاة، الباب ۱ من أبواب القراءة فی الصلاة، الحدیث ۵.

[۳۰۱] (۳) هذه جملة مستفادة من الأخبار الواردة فی وسائل الشیعة ۸: ۲۲۷- ۲۲۹، کتاب الصلاة، الباب ۱۶ من أبواب الخلل الواقع فی الصلاة. م ح- ی.

[۳۰۲] (۱) فوائد الاصول ۴: ۲۵۰.

[۳۰۳] (۲) وسائل الشیعة ۱: ۳۱۵، کتاب الطهارة، الباب ۹ من أبواب أحکام الخلوة، الحدیث ۱.

[۳۰۴] (۳) أنوار الهدایة ۲: ۳۷۴ نقلًا عن الوحید البهبهانی رحمه الله.

[۳۰۵] (۱) وهو ما اختاره الاستاذ المحاضر العلّامة آیة اللّه الفاضل« مدّ ظلّه». م ح- ی.

[۳۰۶] (۱) فوائد الاصول ۴: ۲۵۱.

[۳۰۷] (۱) کفایة الاصول: ۴۲۰.

[۳۰۸] (۱) البقرة: ۴۳.

[۳۰۹] (۱) راجع ص ۱۶۳.

[۳۱۰] (۱) فإنّه رحمه الله ذهب إلی کون الوضع والموضوع له والمستعمل فیه فی الحروف کلّها عامّاً. راجع کفایة الاصول: ۲۵. م ح- ی.

[۳۱۱] (۱) کما إذا قال الشارع:« الماء المتغیّر لونه أو ریحه أو طعمه بسبب النجاسة نجس» وعلمنا أنّه یصیر طاهراً إذا زال تغیّره بملاقاة الکرّ أو الجاری أو بنزول المطر علیه، ولکن شککنا فی أنّه هل یصیر طاهراً إذا زال تغیّره من قبل نفسه أم لا؟ فقالوا بجریان استصحاب النجاسة، وعلّة الشکّ هاهنا أنّا لا نعلم أنّ التغیّر دخیل فی حدوث النجاسة فقط، فالنجاسة باقیة بعد زوال التغیّر من قبل نفسه، أو فی بقائها أیضاً، فیصیر طاهراً بزوال التغیّر ولو من قبل نفسه.

وإن شئت قلت: لا نعلم أنّ التغیّر یکون دخیلًا بنحو الواسطة فی الثبوت أو فی العروض، فعلی الأوّل تکون النجاسة باقیة، دون الثانی، لأنّ الواسطة فی الثبوت علّة ثبوت العرض حقیقةً لذی الواسطة، وأمّا الواسطة فی العروض فیقوم بها العرض أوّلًا وبالذات، وینسب إلی ذیها ثانیاً وبالعرض، فلا یعقل بقاء العرض بدون الواسطة، فنحکم حینئذٍ ببرکة قوله:« لا تنقض الیقین بالشکّ» ببقاء نجاسة الماء إذا زال تغیّره من قبل نفسه. منه مدّ ظلّه.

[۳۱۲] (۱) عوالی اللئالی ۴: ۵۸، الحدیث ۲۰۶، باختلاف یسیر.

[۳۱۳] (۲) عوالی اللئالی ۴: ۵۸، الحدیث ۲۰۵، وفیه:« لا یترک المیسور بالمعسور». م ح- ی.

[۳۱۴] (۳) عوالی اللئالی ۴: ۵۸، الحدیث ۲۰۷.

[۳۱۵] (۱) کفایة الاصول: ۴۲۰.

[۳۱۶] (۲) لکن ارتبطت الروایـة بالقصّـة فی مجمع البیان ۳: ۲۵۰ عنـد ذکر سـبب نزول قوله تعالی- فی سورة المائـدة، الآیة ۱۰۱-:« یٰأَیُّهَا الَّذِینَ ءَامَنُواْ لَاتَسْئَلُواْ عَنْ أَشْیَآءَ إِن تُبْدَ لَکُمْ تَسُؤْکُمْ»، وفی بحار الأنوار ۲۲: ۳۱. م ح- ی.

[۳۱۷] (۱) ولا معنی لکونها بمعنی الباء مع زیادتها أوّلًا، ویشترط فی زیادتها تقـدّم نفی أو نهی أو اسـتفهام ودخولها علی النکرة ثانیاً. م ح- ی.

[۳۱۸] (۱) أنوار الهدایة ۲: ۳۸۶، وتهذیب الاصول ۳: ۴۰۴.

[۳۱۹] (۱) راجع ص ۲۹۷- ۳۰۰.

[۳۲۰] (۱) خلافاً لما ذهب إلیه المحقّق الخراسانی رحمه الله من رجوع الضـمیر إلی حکم« المیسور» کما سیجیء فی ص ۳۲۰. م ح- ی.

[۳۲۱] (۲) لکنّک قد عرفت فی تعلیقة ص ۳۱۱ أنّ فی عوالی اللئـالی:« لا یترک المیسور بالمعسور» نعم، ورد فی البحار ۱۰۲: ۱۶۸:« المیسور لا یسـقط بالمعسور» لکنّه لیس فی قسم الروایات، بل فی ضـمن عبارة من کتاب الإجازات، فالظاهر أنّ ما فی« البحار» منقول بالمعنی. م ح- ی.

[۳۲۲] (۱) آل عمران: ۹۷.

[۳۲۳] (۱) الدعامة: عماد البیت. م ح- ی.

[۳۲۴] (۱) تقدّمت الإشارة إلیه فی ص ۳۱۷.

[۳۲۵] (۲) وسائل الشیعة ۱۸: ۳۲، کتاب التجارة، الباب ۱۷ من أبواب الخیار، الحدیث ۳.

[۳۲۶] (۳) کفایة الاصول: ۴۲۱.

[۳۲۷] (۱) بصیغة النفی المجهول. م ح- ی.

[۳۲۸] (۲) بصیغة النهی المجهول. م ح- ی.

[۳۲۹] (۳) فرائد الاصول ۲: ۳۹۳.

[۳۳۰] (۱) لکن یضـعّفه أنّ الظهور لا یکاد ینعقد للألفاظ والعبارات ما دام المتکلّم مشـتغلًا بالکلام، فالحقّ هو جعل النهی الظاهر فی الحرمة قرینة علی کون المراد من الموصول خصوص الواجب، فیتمّ الاستدلال بالحدیث فی المقام علی هذا الوجه أیضاً. م ح- ی.

[۳۳۱] (۱) فرائد الاصول ۲: ۳۹۴.

[۳۳۲] (۲) البقرة: ۴۳.

[۳۳۳] (۳) وسائل الشیعة ۱: ۱۵۸ و ۱۵۹، کتاب الطهارة، الباب ۹ من أبواب الماء المطلق، الحدیث ۱، ۲ و ۶.

[۳۳۴] (۱) تهذیب الاصول ۳: ۴۱۱، وأنوار الهدایة ۲: ۳۹۴.

[۳۳۵] (۱) راجع ص ۳۱۵.

[۳۳۶] (۲) لکن تقدّم فی ص ۳۱۴ أنّ کلمة« شـیء» فی الروایة وإن کانت ظاهرة فی العموم- بحیث تشـمل الطبیعة ذات الافراد، کما تشـمل المرکّب ذا الأجزاء- مع قطع النظر عن سائر ألفاظ الروایة، إلّاأنّها بملاحظة کون« من» تبعیضیّة، و« ما» موصولة تختصّ بالمأمور به المرکّب فقط، ولا تعمّ الطبیعة الکلّیّة، وإلّا لزم دلالتها علی وجوب إتیان أفراد الطبیعة بمقدار الاستطاعة والقدرة، وهو خلاف ما هو الواقع من کفایة الإتیان بفرد واحد من الواجبات الشرعیّة. م ح- ی.

[۳۳۷] (۱) النساء: ۵۹.

[۳۳۸] (۱) ثبت فی الفلسـفة أنّ للعلم المطابق للواقع معلومین: أحدهما: الصورة الذهنیّة الحاکیة عن الواقع، الثانی: نفس الواقع، فالأوّل هو المعلوم بالـذات، والثانی هو المعلوم بالعرض، لأنّ له واسـطة، وهی الصورة الذهنیّـة الحاکیـة عنه المسـمّاة بالمعلوم بالذات. منه مدّ

ظلّه.

[۳۳۹] (۱) راجع ص ۱۲۱- ۱۳۱ من الجزء الثانی.

[۳۴۰] (۲) کفایة الاصول: ۹۵.

[۳۴۱] (۱) لابدّ من إرادة« البطلان فی صورة إمکان العلم بأحکامها». منه مدّ ظلّه.

[۳۴۲] (۲) أنوار الهدایة ۲: ۴۰۷.

[۳۴۳] (۳) أنوار الهدایة ۲: ۴۰۶.

[۳۴۴] (۱) فوائد الاصول ۴: ۲۶۵.

[۳۴۵] (۲) راجع ص ۳۴۰.

[۳۴۶] (۱) ک« زرارة، ومحمّد بن مسلم، وأبی بصیر، وغیرهم» الذین کانوا یسألون الأئمّة علیهم السلام عن مسائل لم یکونوا یبتلون بها نوعاً، بل کان غرضهم فهم أحکامها وکتابتها لتنتقل إلی العصور المتأخّرة عنهم. منه مدّ ظلّه.

[۳۴۷] (۲) واشتهرت بالاصول الأربعمائة. م ح- ی.

[۳۴۸] (۳) ولذلک لو کان البعث أو الزجر متحقّقاً فی الواقع لکنّ العبد کان جاهلًا به أو قاطعاً بعدمه لم یتحقّق منه التحرّک والانبعاث أو الامتناع والانزجار، مع أنّ الباعثیة والزاجریّة لو کانت مستندة إلی صرف البعث والزجر لم یکن بین العلم به والجهل به والعلم بعدمه فرق. منه مدّ ظلّه.

[۳۴۹] (۱) نذکر البعث بعنوان المثال، وإلّا فالبحث یعمّ الزجر أیضاً. منه مدّ ظلّه.

[۳۵۰] (۱) وهو فعل معلوم الحرمة الذی لیس بحرام واقعاً. م ح- ی.

[۳۵۱] یوسفی گنابادی،محمد حسین، اصول الشیعة لاستنباط احکام الشریعة، ۶جلد، مرکز فقه الائمه الاطهار(ع) - قم، چاپ: اول، ۱۳۸۸ ه.ش.

[۳۵۲] (۱) فوائد الاصول ۴: ۲۷۹.

[۳۵۳] (۱) فلو کان عنوان الطهارة شرطاً للصلاة، وقلنا بکون الوضوء محصّلًا لها، ودار أمره بین الأقلّ والأکثر لم تجر البراءة بالنسبة إلی ما شکّ فی دخله فی الوضوء، وهو ما زاد علی الأقلّ، لأنّ الشکّ فی وجود المحصّل یستلزم الشکّ فی وجود المحصّل الذی هو المأمور به. م ح- ی.

[۳۵۴] (۱) کما إذا احتمل المکلّف بنحو الشبهة البدویّة أنّ ذمّته مشغولة بدین لزید، وعلم أنّها لو کانت مشغولة لکان مکتوباً فی الدفتر الذی سهل الوصول إلیه وإلی ما کتب فیه. م ح- ی.

[۳۵۵] (۲) أنوار الهدایة ۲: ۴۱۸، وتهذیب الاصول ۳: ۴۳۰.

[۳۵۶] (۳) حتّی ما کان فی مثل الاصول الأربعمائة التی لم تصل أکثرها إلینا، ولم یکتب بعض روایاتها فی سائر المجامیع الحدیثیّة التی بأیدینا. م ح- ی.

[۳۵۷] (۱) فوائد الاصول ۴: ۲۸۰.

[۳۵۸] (۲) وهی ما تقدّم منه: من أنّ متعلّق العلم إذا کان عنواناً لیس بنفسه مردّداً بین الأقلّ والأکثر من أوّل الأمر، بل المعلوم بالإجمال هو العنوان بما له فی الواقع من الأفراد- کما لو علم بموطوئیّة البیض من هذا القطیع، وتردّدت البیض بین کونها عشراً أو عشرین- لا ینحلّ العلم الإجمالی بالعلم التفصیلی بمقدار یحتمل انحصار المعلوم بالإجمال فیه والشکّ البدوی. راجع فوائد الاصول ۴: ۲۷۹. منه مدّ ظلّه.

[۳۵۹] (۱) الفجر: ۲۲.

[۳۶۰] (۲) راجع ص ۳۴۷.

[۳۶۱] (۱) النساء: ۵۹.

[۳۶۲] (۱) سیجیء فی ص ۳۷۶.

[۳۶۳] (۱) وکذلک أدلّة البراءة الشرعیّة، لکنّ البحث فعلًا إنّما هو فی البراءة العقلیّة. منه مدّ ظلّه.

[۳۶۴] (۱) لجریان قاعدة« قبح العقاب بلا بیان» فی الصورة الاولی، وقیام حجّة معتبرة علی نفی التکلیف فی الصورة الثانیة. م ح- ی.

[۳۶۵] (۱) الواجب الموقّت شعبة من الواجب المشروط، لکن شرطه هو الزمان. منه مدّ ظلّه.

[۳۶۶] (۱) فإنّ الالتزام به یستلزم الالتزام بجواز ترک جمیع مقدّمات الواجبات المشروطة قبل تحقّق شرطها، وإن استلزم سلب قدرة المکلّف علی الإتیان بها بعد تحقّق الشرط. م ح- ی.

[۳۶۷] (۱) راجع ص ۳۴۷.

[۳۶۸] (۲) أی یحکم العقل بالملازمة بین الوجوبین الشرعیّین: الوجوب الفعلی المتعلّق بالمقدّمة، والوجوب الاستقبالی المتعلّق بذی المقدّمة. م ح- ی.

[۳۶۹] (۱) مجمع الفائدة والبرهان ۱: ۳۴۲ و ۲: ۱۱۰، ومدارک الأحکام ۲: ۳۴۵ و ۳: ۲۱۹.

[۳۷۰] (۲) کفایة الاصول: ۴۲۶.

[۳۷۱] (۱) راجع ص ۳۶۹- ۳۷۰.

[۳۷۲] (۱) راجع ص ۳۴۷.

[۳۷۳] (۲) بناءً علی وجوبها. م ح- ی.

[۳۷۴] (۱) التوبة: ۱۲۲.

[۳۷۵] (۲) و« الکفائیّة» تستفاد من قوله:« مِنْ کُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ» ضرورة أنّه لو کان واجباً عینیّاً لوجب النفر والتفقّه علی الجمیع. منه مدّ ظلّه.

[۳۷۶] (۳) الکافی ۱: ۳۲، کتاب فضل العلم، باب صفة العلم وفضله وفضل العلماء، الحدیث ۴.

[۳۷۷] (۱) ومثل مرسلة یونس بن عبد الرحمن، عن بعض أصحابه قال: سئل أبو الحسن علیه السلام: هل یسع الناس ترک المسألة عمّا یحتاجون إلیه؟ فقال:« لا».

الکافی ۱: ۳۰، کتاب فضل العلم، باب فرض العلم ووجوب طلبه والحثّ علیه، الحدیث ۳.

ومثل صحیحة الفضلاء- زرارة ومحمّد بن مسلم وبرید العجلی- قالوا: قال أبو عبداللّه علیه السلام لحمران بن أعین فی شیء سأله:« إنّما یهلک الناس لأنّهم لا یسألون».

الکافی ۱: ۴۰، کتاب فضل العلم، باب سؤال العالم وتذاکره، الحدیث ۲.

ومثل ما روی عن أبی عبداللّه علیه السلام قال: قیل له: إنّ فلاناً أصابته جنابة وهو مجدور، فغسّلوه فمات، فقال:« قتلوه، ألا سألوا؟ ألا یمّموه؟ إنّ شفاء العیّ السؤال».

الکافی ۳: ۶۸، کتاب الطهارة، باب الکسیر والمجدور ومن به الجراحات وتصیبهم الجنابة، الحدیث ۵.

إلی غیر ذلک ممّا هو ظاهر فی أنّ العلم للعمل، کالروایات المنقولة فی الکافی ۱: ۴۴- ۴۵، باب استعمال العلم. م ح- ی.

[۳۷۸] (۲) الأنعام: ۱۴۹.

[۳۷۹] (۱) تفسیر نور الثقلین ۱: ۷۷۵، الحدیث ۳۳۰ من أحادیث سورة« الأنعام».

[۳۸۰] (۲) وفرضنا تمشّی قصد القربة المعتبر فی العبادات منه. منه مدّ ظلّه.

[۳۸۱] (۳) وهو ما رواه الصدوق رحمه الله بإسناده عن زرارة، عن أبی جعفر علیه السلام أنّه قال:« لا- تعاد الصلاة إلّامن خمسة: الطهور، والوقت، والقبلة، والركوع، والسجود».

وسائل الشیعة ۶: ۹۱، كتاب الصلاة، الباب ۲۹ من أبواب القراءة فی الصلاة، الحدیث ۵.

[۳۸۲] (۱) دون العكس، فإنّ من قصّر مكان الإتمام لم یحكم بصحّة صلاته. منه مدّ ظلّه.

[۳۸۳] (۲) والمراد بالنصّ فی صورة الإتمام مكان القصر: هو صحیحة زرارة ومحمّد بن مسلم قالا: قلنا لأبی جعفر علیه السلام: رجل صلّی فی السفر أربعاً أیعید أم لا؟ قال:« إن كان قرأت علیه آیة التقصیر وفسّرت له فصلّی أربعاً، أعاد، وإن لم یكن قرأت علیه ولم یعلمها، فلا إعادة علیه».

وسائل الشیعة ۸: ۵۰۶، كتاب الصلاة، الباب ۱۷ من أبواب صلاة المسافر، الحدیث ۴.

وفی صورة الجهر مكان الإخفات وبالعكس: هو صحیحة زرارة عن أبی جعفر علیه السلام فی رجل جهر فیما لا ینبغی الإجهار فیه، وأخفی فیما لا- ینبغی الإخفاء فیه، فقال:« أیّ ذلك فعل متعمّداً فقد نقض صلاته وعلیه الإعادة، فإن فعل ذلك ناسیاً أو ساهیاً أو لا یدری فلا شیء علیه وقد تمّت صلاته».

وسائل الشیعة ۶: ۸۶، كتاب الصلاة، الباب ۲۶ من أبواب القراءة فی الصلاة، الحدیث ۱. م ح- ی.

[۳۸۴] (۱) ولا- نلتزم بتوقّف صحّة العبادة علی الأمر، بل یكفی فیها صرف اشتمالها علی مصلحة لازمة الاستیفاء، وإن لم یؤمر بها لجهة من الجهات، ولأجل ذلك نحكم بصحّة صلاة من ترك« الإزالة» فی مسألة الضدّ، فإنّها وإن لم تكن مأموراً بها لأجل ابتلائها بضدّ أهمّ، إلّاأنّها مشتملة علی المصلحة التی تشتمل علیها الصلاة التی لم تبتل بمثل هذا الضدّ، لكونها ناهیة عن الفحشاء والمنكر ومعراج المؤمن وقربان كلّ تقیّ، مثلها.

ولأجل ذلك لم نلتزم ب« الترتّب» خلافاً لمن ذهب إلی توقّف صحّة العبادة علی الأمر، فإنّه اضطرّ إلی أن یلتجأ- لتصحیح الصلاة مكان الإزالة- إلی مسألة« الترتّب» بمعنی أنّ المولی أمر ب« الإزالة» مطلقاً، وبالصلاة مشروطاً بعصیان الأمر ب« الإزالة» بنحو الشرط المتأخّر، أو بالعزم علی عصیانه، بنحو الشرط المقارن. منه مدّ ظلّه توضیحاً لكلام المحقّق الخراسانی رحمه الله.

[۳۸۵] (۲) كان الأنسب أن یقول:« فلأنّها بلا فائدة». م ح- ی.

[۳۸۶] (۳) واستشكل علیه رحمه الله بأنّ المصلحة الزائدة التی تكون فی المأمور به دون المأتیّ به إن لم تكن لازمة الاستیفاء، بل راجحته، فلابدّ من أن یكون المأتیّ به أیضاً مأموراً به علی وجه التخییر بین الفردین الذین أحدهما أفضل وأرجح، كالتخییر بین الصلاة فی المسجد وفی البیت.

وإن كانت لازمة الاستیفاء فلا وجه لعدم إمكان تداركها بالإعادة فی الوقت.

ویمكن أن یجاب عنه بأنّ المصلحة الزائدة تكون لازمة الاستیفاء، إلّاأنّ المكلّف لا یقدر علیها بعد الإتیان بما یخالف الواقع، من الصلاة تماماً أو جهراً أو إخفاتاً، لتحقّق التضادّ بین الصلاة تماماً وقصراً، وكذا بین الصلاة جهراً وإخفاتاً، كتحقّقه بین« الصلاة» و« الإزالة»، وإن كان التضادّ هناك محسوساً، وفی المقام غیر محسوس، بل یكشف عنه النصّ والفتوی.

والحاصل: أنّا نلتزم بلزوم استیفاء المصلحة الزائدة التی تكون فی الصلاة المأمور بها، إلّاأنّ المكلّف لا یقدر علیه إلّافیما إذا لم یأت بعدلها وقسیمها، وأمّا إذا أتی به فلا یتمكّن من الإتیان بالصلاة المأمور بها، ولو كان الوقت باقیاً، لدلالة النصّ والفتوی علی أنّها صورة الصلاة، من دون أن تشتمل علی المصلحة المطلوبة. منه مدّ ظلّه.

[۳۸۷] (۱) كفایة الاصول: ۴۲۸.

[۳۸۸] (۱) كشف الغطاء ۱: ۱۷۱.

[۳۸۹] (۲) فرائد الاصول ۲: ۴۴۰.

[۳۹۰] (۱) فوائد الاصول ۴: ۲۹۳.

[۳۹۱] (۲) ذكر« القصر» و« الإتمام» إنّما هو من باب المثال، وإلّا فالبحث يعمّ« الجهر» و« الإخفات» أيضاً. م ح- ی.

[۳۹۲] (۱) صفة للانقضاء، لا للوقت. م ح- ی.

[۳۹۳] (۱) نهاية الأفكار ۳: ۴۸۳.

[۳۹۴] (۱) ويمكن تقريبه إلى الذهن بمثال عرفى، وهو أنّ المولى إذا كان عطشاناً، فطلب ماءً بارداً بنحو تعدّد المطلوب، بأن يكون أصل الماء مطلوباً له، وكونه بارداً مطلوباً آخر، فإذا أحضر العبد ماءً غير بارد وشربه المولى، لا يبقى بعد رفع عطشه به مجال لشرب الماء البارد الذى كان يرغب فيه أكثر من رغبته فى أصل الماء. منه مدّ ظلّه.

[۳۹۵] (۱) أى كما كان كلام المحقّق الخراسانى رحمه الله فى ذلك تامّاً. م ح- ی.

[۳۹۶] (۱) فإنّه مختلف فيه، فقال بعضهم بالجريان، وبعض آخر بعدمه. منه مدّ ظلّه.

[۳۹۷] (۲) تهذيب الاصول ۳: ۴۳۳.

[۳۹۸] (۱) فرائد الاصول ۲: ۴۴۱.

[۳۹۹] (۲) الكافى ۵: ۳۱۳، كتاب المعيشة، باب النوادر، الحديث ۴۰.

[۴۰۰] (۳) وسائل الشيعة ۳: ۴۶۷، كتاب الطهارة، الباب ۳۷ من أبواب النجاسات، الحديث ۴.

[۴۰۱] (۱) عطف على« بين ما لو لم يفحص». م ح- ی.

[۴۰۲] (۲) الخصال: ۴۱۷، باب التسعة، الحديث ۹.

[۴۰۳] (۳) فوائد الاصول ۴: ۳۰۱.

[۴۰۴] (۱) العذق- بالفتح-: النخلة. م ح- ی.

[۴۰۵] (۲) ساوم بالسلعة: غالى بها. م ح- ی.

[۴۰۶] (۱) وسائل الشيعة ۲۵: ۴۲۸، كتاب إحياء الموات، الباب ۱۲ من أبواب إحياء الموات، الحديث ۳.

[۴۰۷] (۱) الكافى ۵: ۲۹۴، كتاب المعيشة، باب الضرار، الحديث ۸.

[۴۰۸] (۲) الحذر: هو امتناع القادر من الشيء لما فيه من الضرر. ويمكن أن يكون« خدر» بالخاء المعجمة والدال المهملة- كما فى الرسائل للإمام الخمينى« مدّ ظلّه»، قاعدة« لا ضرر»، الصفحة ۸- وهو بمعنى« ستر اعدّ للجارية فى ناحية البيت». م ح- ی.

[۴۰۹] (۳) من لا يحضره الفقيه ۳: ۱۰۳، باب حكم الحريم، الحديث ۳۴۲۳، ووسائل الشيعة ۲۵: ۴۲۷، كتاب إحياء الموات، الباب ۱۲ من أبواب إحياء الموات، الحديث ۱.

[۴۱۰] (۱) قال الإمام الخمينى« مدّ ظلّه» فى الرسائل، قاعدة« لا ضرر»: ۹، التعليقة ۱: هكذا فى النسخ الموجودة عندى، وفى رواية عبادة بن الصامت الآتية، وقضى بين أهل المدينة فى النخل« لا- يمنع نقع بئر» وقضى بين أهل البادية إلخ، وهى أظهر، ولا يبعد تصحيف« نقع البئر» بذلك، لقربهما فى الكتَب العربى، وقوله:« لا يمنع» إلخ معناه كما فى التذكرة وعن الشهيد: أنّ الماشية إنّما ترعى بقرب الماء، فإذا منع من الماء فقد منع من الكلاء وحازه لنفسه، و« نقع البئر»: أى فضل البئر، كما فى المجمع. م ح- ی.

[۴۱۱] (۲) الكافى ۵: ۲۹۳، كتاب المعيشة، باب الضرار، الحديث ۶، ووسائل الشيعة ۲۵: ۴۲۰، كتاب إحياء الموات، الباب ۷ من أبواب إحياء الموات، الحديث ۲.

[۴۱۲] (۳) ارّفت الارف: أى حدّدت الحدود. م ح- ی.

[۴۱۳] (۴) وسائل الشيعة ۲۵: ۳۹۹- ۴۰۰، كتاب الشفعة، الباب ۵ من أبواب الشفعة، الحديث ۱ و ۲.

[۴۱۴] (۱) مستدرك الوسائل ۱۷: ۱۱۸، كتاب إحياء الموات، الباب ۹ من أبواب إحياء الموات، الحديث ۱.

[۴۱۵] (۲) مستدرک الوسائل ۱۷: ۱۱۸، کتاب إحیاء الموات، الباب ۹ من أبواب إحیاء الموات، الحدیث ۲.

[۴۱۶] (۳) وسائل الشیعة ۲۶: ۱۴، کتاب الفرائض والمواریث، الباب ۱ من أبواب موانع الإرث، الحدیث ۹ و ۱۰.

[۴۱۷] (۱) ویؤیّد هذا الاحتمال أنّ الصدوق رحمه الله کان هاهنا فی مقام الاستدلال بالروایات علی أنّ المسلم یرث من الکافر، لا فی مقام صرف نقلها، ولأجل مزید اطّلاعک ننقل کلامه رحمه الله بتمامه، فإلیک نصّ عبارته:

باب« میراث أهل الملل»:

لا یتوارث أهل ملّتین، والمسلم یرث الکافر، والکافر لا یرث المسلم، وذلک أنّ أصل الحکم فی أموال المشرکین أنّها فیء للمسلمین، وأنّ المسلمین أحقّ بها من المشرکین، وأنّ اللّٰه عزّ وجلّ إنّما حرّم علی الکفّار المیراث، عقوبةً لهم بکفرهم، کما حرّم علی القاتل، عقوبة لقتله، فأمّا المسلم فلأیّ جرم وعقوبة یحرم المیراث؟! وکیف صار الإسلام یزیده شرّاً؟! مع قول النبیّ صلی الله علیه و آله: ۵۷۱۷-« الإسلام یزید ولا ینقص». ومع قوله صلی الله علیه و آله: ۵۷۱۸-« لا ضرر ولا إضرار فی الإسلام».

فالإسلام یزید المسلم خیراً، ولا یزیده شرّاً، ومع قوله صلی الله علیه و آله: ۵۷۱۹-« الإسلام یعلو ولا یُعلی علیه».

والکفّار بمنزلة الموتی، لا یحجبون ولا یرثون. من لا یحضره الفقیه ۴: ۳۳۴، کتاب الفرائض والمواریث، باب میراث أهل الملل، الأحادیث ۵۷۱۷ و ۵۷۱۸ و ۵۷۱۹. م ح- ی.

[۴۱۸] (۱) الکافی ۵: ۲۹۳، کتاب المعیشة، باب الضرار، الحدیث ۴.

[۴۱۹] (۲) الخلاف ۳: ۴۲، کتاب البیوع، مسألة ۶۰، خیار الغبن.

[۴۲۰] (۳) غنیة النزوع، قسم الفروع: ۲۲۳.

[۴۲۱] (۴) تذکرة الفقهاء ۱۱: ۶۸.

[۴۲۲] (۵) النهایة فی غریب الحدیث والأثر: مادّة« ضرر».

[۴۲۳] (۶) مجمع البحرین: مادّة« ضرر».

[۴۲۴] (۷) المسند ۸: ۴۱۹، الحدیث ۲۲۸۴۲.

[۴۲۵] (۱) فی آخر تقریرات« البیع» للمحقّق النائینی رحمه الله رسالتان: إحداهما: فی حکم اللباس المشکوک فیه بقلم النائینی رحمه الله نفسه، والاخری: فی قاعدة« لا ضرر» بقلم تلمیذه الشیخ موسی الخوانساری مقرّر بیعه، ویحتمل أن تکون رسالة« لا ضرر» من إفادات النائینی رحمه الله بتقریر الشیخ موسی، ویحتمل أن تکون من إفادات الشیخ موسی نفسه، لکنّ الظاهر هو الاحتمال الأوّل. منه مدّ ظلّه.

[۴۲۶] (۱) الظاهر أنّه أراد ما نقلناه فی ص ۳۹۹ تحت رقم ۸. م ح- ی.

[۴۲۷] (۲) منیة الطالب فی حاشیة المکاسب ۲: ۱۹۳.

[۴۲۸] (۱) أی ما ورد من طریق عقبة بن خالد فی قضیّة« الشفعة» وقضیّة« عدم منع فضل الماء». م ح- ی.

[۴۲۹] (۱) قاعدة« لا ضرر»- لشیخ الشریعة الاصفهانی-: ۱۹.

[۴۳۰] (۲) منیة الطالب فی حاشیة المکاسب ۲: ۱۹۴.

[۴۳۱] (۱) الرسائل، قاعدة« لا ضرر»: ۲۰.

[۴۳۲] (۱) راجع ص ۳۹۶، الخبر المنقول تحت الرقم ۲.

[۴۳۳] (۲) راجع ص ۳۹۹، الخبر المنقول تحت الرقم ۸.

[۴۳۴] (۱) الصحاح: مادّة« الضرّ».

[۴۳۵] یوسفی گنابادی،محمد حسین، اصول الشیعة لاستنباط احکام الشریعة، ۶جلد، مرکز فقه الائمه الاطهار(ع) - قم، چاپ: اول،

۱۳۸۸ ه.ش.

[۴۳۶] (۱) المصباح المنیر: مادّة« الضرّ».

[۴۳۷] (۲) أی من باب المفاعلة. منه مدّ ظلّه.

[۴۳۸] (۱) التوبة: ۱۰۷.

[۴۳۹] (۲) البقرة: ۲۳۱.

[۴۴۰] (۳) وسائل الشیعة ۲۲: ۱۷۱، کتاب الطلاق، الباب ۳۴ من أبواب أقسام الطلاق وأحکامه، الحدیث ۱.

[۴۴۱] (۱) البقرة: ۲۳۳.

[۴۴۲] (۲) مجمع البحرین: مادّة« ضرر».

[۴۴۳] (۳)(۴) فی الوسائل:« فتغیلی» و« فأغیل»- غالت المرأة ولدها: أرضعته وهی حامل- لکن فی تفسیر القمی الذی هو المصدر الأصلی« فتقتلی» و« فأقتل». م ح- ی.

[۴۴۴] (۴)

[۴۴۵] (۵) وسائل الشیعة ۲۱: ۴۵۸، کتاب النکاح، الباب ۷۲ من أبواب أحکام الأولاد، الحدیث ۲، وتفسیر القمی ۱: ۷۶.

[۴۴۶] (۱) الکافی ۶: ۴۱، کتاب العقیقة، باب الرضاع، الحدیث ۶، ووسائل الشیعة ۲۱: ۴۵۷، کتاب النکاح، الباب ۷۲ من أبواب أحکام الأولاد، الحدیث ۱.

[۴۴۷] (۲) کقوله تعالی فی سورة البقرة، الآیة ۲۸۲:« وَلَا یُضَآرَّ کَاتِبٌ وَلَا شَهِیدٌ» وقوله فی سورة النساء، الآیة ۱۲:« مِن م بَعْدِ وَصِیَّةٍ یُوصَی بِهَآ أَوْ دَیْنٍ غَیْرَ مُضَآرّ». م، ح- ی.

[۴۴۸] (۳) مثل ما ذکر من القاموس. م ح- ی.

[۴۴۹] (۱)« الضرر» مصدر أو اسم مصدر، و« الضرار» مصدر باب المفاعلة. منه مدّ ظلّه.

[۴۵۰] (۲) فرائد الاصول ۲: ۴۶۰.

[۴۵۱] (۳) کأن یراد بالحدیث:« لا حکم ضرریّاً ولا ضراریّاً». م ح- ی.

[۴۵۲] (۱) وزعم المحقّق النائینی رحمه الله أنّ کلام الشیخ الأعظم رحمه الله موافق لما ذکره، فإنّه قال بعد نقل کلام الشیخ: وهذا هو المختار کما سنبیّن وجهه.

منیة الطالب فی حاشیة المکاسب ۲: ۲۰۰. م ح- ی.

[۴۵۳] (۲) أی: الوجوه الثلاثة. م ح- ی.

[۴۵۴] (۳) کتاب الخصال: ۴۱۷، باب التسعة، الحدیث ۹.

[۴۵۵] (۱) هذا مثال فرضی مع قطع النظر عن أدلّة وجوب القضاء، إذ بملاحظتها لا مجال للتمسّک بحدیث« الرفع» لرفع القضاء. منه مدّ ظلّه.

[۴۵۶] (۱) هذه الجملة وردت فی روایات کثیرة، منها: ما فی وسائل الشیعة ۶: ۱۶، کتاب الصلاة، الباب ۳ من أبواب تکبیرة الإحرام، الحدیث ۱.

[۴۵۷] (۱) المائدة: ۱.

[۴۵۸] (۲) المائدة: ۶.

[۴۵۹] (۱) منیة الطالب فی حاشیة المکاسب ۲: ۲۰۱- ۲۰۸.

[۴۶۰] (۱) نهج البلاغة: ۷۰، الخطبة ۲۷.

[۴۶۱] (۱) النجم: ۳۹.

[۴۶۲] (۲) أقول: فی قیاس المقام بهذا المثال وما سیأتی من مسألة« الصلاة» و« الغصب» إشکال، لأنّ المحقّق النائینی شرط أن یکون أحد العنوانین سبباً للآخر، والمثالان لیسا کذلک، ولکنّ المناقشة فی المثال لیس من دأب المحصّلین، بعد أن کان أصل الإشکال- وهو أنّ الاتّحاد فی الوجود لا یصحّح إطلاق أحد العنوانین علی الآخر حقیقةً- دقیقاً متیناً. م ح- ی.

[۴۶۳] (۳) بحار الأنوار ۸۱: ۲۵۵، کتاب الصلاة، الباب ۳۸، باب آداب الصلاة، ذیل الحدیث ۵۲.

[۴۶۴] (۴) منیة الطالب فی حاشیة المکاسب ۲: ۲۰۸.

[۴۶۵] (۱) مستدرک الوسائل ۳: ۳۵۶، کتاب الصلاة، الباب ۲ من أبواب أحکام المساجد، الحدیث ۱.

[۴۶۶] (۲) نهج البلاغة: ۷۰، الخطبة ۲۷.

[۴۶۷] (۱) کفایة الاصول: ۴۳۲.

[۴۶۸] (۲) حاشیة کتاب فرائد الاصول: ۱۶۸.

[۴۶۹] (۱) راجع ص ۴۲۶.

[۴۷۰] (۱) فرائد الاصول ۲: ۴۶۵.

[۴۷۱] (۱) مثّل المحقّق النائینی رحمه الله للقضیّة الخارجیّة بقوله:« قتل من فی العسکر» و« نهب ما فی الدار» لکنّ الاستاذ المحاضر آیة اللّه الفاضل« مدّ ظلّه» بدّلهما بما ذکره من المثال، لأجل کونه أوضح لمرام هذا المحقّق الکبیر رحمه الله. م ح- ی.

[۴۷۲] (۲)(۳) أراد المحقّق النائینی رحمه الله ب« الکبری»: ما دخل علیه أداة العموم، وب« کلّیّة الکبری»: نفس الأداة. م ح- ی.

[۴۷۳] (۳)

[۴۷۴] (۱) منیة الطالب فی حاشیة المکاسب ۲: ۲۱۰.

[۴۷۵] (۱) إنّ الحکومة والنظارة تارةً تکون بتخصیص دلیل آخر وتضییق دائرته، واخری بتوسعته. م ح- ی.

[۴۷۶] (۱) منیة الطالب فی حاشیة المکاسب ۲: ۲۱۱.

[۴۷۷] (۱) الحجّ: ۷۸.

[۴۷۸] (۲) الرسائل، قاعدة« لا ضرر»: ۴۳، وتهذیب الاصول ۳: ۵۱۷.

[۴۷۹] (۳) التعبیر بالتعارض فی العامّ والخاصّ مبنیّ علی التسامح، لأنّ العرف لا یری بینهما معارضة، ولأجل هذا لا یجری علیهما أحکام باب التعارض. منه مدّ ظلّه.

[۴۸۰] (۱) رسالة نفی الضرر- المطبوعة فی أواخر المکاسب بالطبع الحجری-: ۳۷۲.

[۴۸۱] (۱) البقرة: ۱۹۷.

[۴۸۲] (۲) یمکن أن یکون بسکون الباء، ویمکن أن یکون بفتحها، والأوّل بمعنی المسابقة، والثانی بمعنی المال الذی یجعل لها. منه مدّ ظلّه.

[۴۸۳] (۳) الخفّ: الإبل والفیلة، والحافر: الخیل والبغال والحمیر، والنصل: السیف والسهم والحراب، و« الحِراب»- جمع الحَرْبة-: آلة للحرب من الحدید قصیرة محدّدة، وهی دون الرمح. م ح- ی.

[۴۸۴] (۴) وسائل الشیعة ۱۹: ۲۵۲ و ۲۵۳، کتاب السبق والرمایة، الباب ۳، الحدیث ۱ و ۲.

[۴۸۵] (۵) سنن الدارمی ۲: ۳۲۳، کتاب البیوع، الباب ۱۰، باب النهی عن الغشّ، الحدیث ۲۵۴۱.

[۴۸۶] (۱) مثل« لسان العرب» و« مجمع البحرین» و« النهایة الأثیریّة». منه مدّ ظلّه توضیحاً لکلام شیخ الشریعة رحمه الله.

[۴۸۷] (۲) قاعدة لا ضرر- لشیخ الشریعة الاصفهانی-: ۲۴- ۲۸.

[۴۸۸] (۱) وأورد الإمام الخمينى« مدّ ظلّه» بعض موارده فى كتاب الرسائل، قاعدة« لا ضرر»: ۴۸، فراجع. م ح- ى.

[۴۸۹] (۱) النساء: ۵۹.

[۴۹۰] (۲) وحكم العقل أيضاً إرشادى، لأنّه يحكم بلزوم إطاعة اللّه لأنّ المطيع يستحقّ المثوبة والعاصى يستحقّ العقوبة. منه مدّ ظلّه.

[۴۹۱] (۳) الأحزاب: ۶.

[۴۹۲] (۱) الرسائل، قاعدة« لا ضرر»: ۴۹- ۵۶.

[۴۹۳] (۱) التعبير فى الأوّل ب« الضرار» وفى الثانى ب« الضرر» هو مقتضى تحقيقه« مدّ ظلّه» سابقاً فى الفرق بينهما، وهو أنّ غالب موارد استعمال« الضرار» وتصاريفه هو التضييق الروحى، كما أنّ الشائع فى« الضرر» هو استعماله فى المال والنفس. م ح- ى.

[۴۹۴] (۲) التعبير فى الأوّل ب« الضرار» وفى الثانى ب« الضرر» هو مقتضى تحقيقه« مدّ ظلّه» سابقاً فى الفرق بينهما، وهو أنّ غالب موارد استعمال« الضرار» وتصاريفه هو التضييق الروحى، كما أنّ الشائع فى« الضرر» هو استعماله فى المال والنفس. م ح- ى.

[۴۹۵] (۳) رسالة نفى الضرر- المطبوعة فى أواخر المكاسب بالطبع الحجرى-: ۳۷۲.

[۴۹۶] (۱) وليقطع مادّة الفساد. م ح- ى.

[۴۹۷] (۱) منية الطالب فى حاشية المكاسب ۲: ۲۰۹.

[۴۹۸] (۲) جملة« حتّى بلغ من الثمن ما شاء اللّه» تدلّ على مكالمة طويلة ومقاولة كثيرة لم تُذكر فى الرواية. منه مدّ ظلّه.

[۴۹۹] (۱) بحار الأنوار ۲: ۲۷۲، كتاب العلم، الباب ۳۳، باب ما يمكن أن يستنبط من الآيات والأخبار من متفرّقات مسائل اصول الفقه، الحديث ۷.

[۵۰۰] (۲) وسائل الشيعة ۲۹: ۲۰، كتاب القصاص، الباب ۳ من أبواب القصاص فى النفس، الحديث ۳.

[۵۰۱] (۱) أى كون النبىّ صلى الله عليه و آله فى مقام بيان حكم اللّه تعالى. م ح- ى.

[۵۰۲] (۱) هذا لا ينافى ما تقدّم آنفاً من كون الحديث حاكماً على قاعدة« السلطنة» فى خصوص قصّة سمرة، لأنّ ذلك الكلام كان بالنسبة إلى الأمر بقلع النخلة والرمى بها إليه، وهذا بالنسبة إلى النهى عن الضرر والضرار. م ح- ى.

[۵۰۳] (۲) الأحزاب: ۶.

[۵۰۴] (۱) النساء: ۵۹.

[۵۰۵] (۱) الحجّ: ۷۸.

[۵۰۶] يوسفى گنابادى،محمد حسين، اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ۶جلد، مركز فقه الائمه الاطهار(ع) - قم، چاپ: اول، ۱۳۸۸ ه.ش.

تعريف مركز

بسم الله الرحمن الرحيم

جاهِدُوا بِأَمْوالِكُمْ وَ أَنْفُسِكُمْ فى سَبيلِ اللَّهِ ذلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ (التوبة/۴۱).

قالَ الإمامُ علىّ بْنُ موسَى الرِّضا – علَيهِ السَّلامُ: رَحِمَ اللّهُ عَبْداً أحْيَا أمْرَنَا... يَتَعَلَّمُ عُلُومَنَا وَ يُعَلِّمُهَا النَّاسَ؛ فَإِنَّ النَّاسَ لَوْ عَلِمُوا مَحَاسِنَ كَلَامِنَا لَاتَّبَعُونَا... (بَنادِرُ البِحار – فى تلخيص بحار الأنوار، للعلاّمة فيض الاسلام، ص ۱۵۹؛ عُيونُ أخبارِ الرِّضا(ع)، الشَّيخ الصَّدوق، الباب۲۸، ج۱/ ص۳۰۷).

مؤسّس مُجتمَع "القائميّة" الثّقافىّ بأصبَهانَ – إيرانَ: الشهيد آية الله "الشمس آباذى" – "رَحِمَهُ اللهُ" – كان أحداً من جَهابذة هذه المدينة، الذى قدِ اشتهَرَ بشَغفِهِ بأهل بَيت النبىّ (صلواتُ اللهِ علَيهِم) و لاسيَّما بحضرة الإمام علىّ بن موسَى الرِّضا (عليه السّلام) و

بِساحة صاحِب الزّمان (عَجَّلَ اللهُ تعالى فرجَهُ الشَّريف)؛ و لهذا أسّس مع نظره و درايته، فی سَنَةِ ۱۳۴۰ الهجريّة الشمسيّة (=۱۳۸۰ الهجريّة القمريّة)، مؤسَّسةً و طريقةً لم يَنطَفِئ مِصباحُها، بل تُتَّبَع بأقوَى و أحسَنِ مَوقِفٍ كلَّ يوم.

مركز "القائميّة "للتحرّی الحاسوبیّ – بأصبَهانَ، إيرانَ – قد ابتدَأ أنشِطتَهُ من سَنَةِ ۱۳۸۵ الهجريّة الشمسيّة (=۱۴۲۷ الهجريّة القمريّة) تحتَ عناية سماحة آية الله الحاجّ السيّد حسن الإماميّ – دامَ عِزّهُ – و مع مساعَدَةِ جمعٍ من خِرّيجی الحوزات العلميّة و طلاب الجوامع، بالليل و النهار، فی مجالاتٍ شتّى: دينيّة، ثقافيّة و علميّة...

الأهداف: الدّفاع عن ساحة الشيعة و تبسيط ثَقافة الثَّقَلَين (كتاب الله و اهل البيت عليهِمُ السَّلامُ) و معارفهما، تعزيز دوافع الشَّباب و عموم الناس إلى التَّحَرّی الأدَقّ للمسائل الدّينيّة، تخليف المطالب النّافعة – مكانَ البَلاتيثِ المبتذلة أو الرّديئة – فی المحاميل (=الهواتف المنقولة) و الحواسيب (=الأجهزة الكمبيوتريّة)، تمهيد أرضيّةٍ واسعةٍ جامعةٍ ثَقافيّةٍ على أساس معارف القرآن و أهل البيت –عليهم السّلام – بباعث نشر المعارف، خدمات للمحققين و الطّلّاب، توسعة ثقافة القراءة و إغناء أوقات فراغة هُواةِ برامِجِ العلوم الإسلاميّة، إنالة المنابع اللازمة لتسهيل رفع الإبهام و الشّبُهات المنتشرة فی الجامعة، و...

- مِنها العَدالة الاجتماعيّة: التی يُمكِن نشرها و بثّها بالأجهزة الحديثة متصاعدةً، على أنّه يُمكِن تسريعُ إبراز المَرافِق و التسهيلاتِ – فی آكناف البلد - و نشرِ الثّقافةِ الاسلاميّة و الإيرانيّة – فی أنحاء العالَم - مِن جهةٍ اُخرَى.

- من الأنشطة الواسعة للمركز:

الف) طبع و نشر عشراتِ عنوانِ كتبٍ، كتيبة، نشرة شهريّة، مع إقامة مسابقات القِراءة

ب) إنتاجُ مئات أجهزةٍ تحقيقيّة و مكتبية، قابلة للتشغيل فی الحاسوب و المحمول

ج) إنتاج المَعارض ثّلاثيّةِ الأبعاد، المنظر الشامل (= بانوراما)، الرّسوم المتحرّكة و... الأماكن الدينيّة، السياحيّة و...

د) إبداع الموقع الانترنتی "القائميّة "www.Ghaemiyeh.com و عدّة مَواقِعَ اُخرَ

ه) إنتاج المُنتَجات العرضيّة، الخَطابات و... للعرض فی القنوات القمريّة

و) الإطلاق و الدَّعم العلمیّ لنظام إجابة الأسئلة الشرعيّة، الاخلاقيّة و الاعتقاديّة (الهاتف: ۰۰۹۸۳۱۱۲۳۵۰۵۲۴)

ز) ترسيم النظام التلقائیّ و اليدویّ للبلوتوث، ويب كشك، و الرّسائل القصيرة SMS

ح) التعاون الفخریّ مع عشراتِ مراكزَ طبيعيّة و اعتباريّة، منها بيوت الآيات العِظام، الحوزات العلميّة، الجوامع، الأماكن الدينيّة كمسجد جَمكرانَ و...

ط) إقامة المؤتمَرات، و تنفيذ مشروع "ما قبلَ المدرسة "الخاصّ بالأطفال و الأحداث المُشارِكين فی الجلسة

ی) إقامة دورات تعليميّة عموميّة و دورات تربية المربّی (حضوراً و افتراضاً) طيلة السَّنَةِ

المكتب الرّئيسیّ: إيران/أصبهان/ شارع "مسجد سيّد/ "ما بينَ شارع "پنج رَمَضان "ومُفترَق "وفائی/"بناية "القائميّة"

تاريخ التأسيس: ۱۳۸۵ الهجريّة الشمسيّة (=۱۴۲۷ الهجرية القمريّة)

رقم التسجيل: ۲۳۷۳

الهويّة الوطنيّة: ۱۰۸۶۰۱۵۲۰۲۶

الموقع: www.ghaemiyeh.com

البريد الالكترونی: Info@ghaemiyeh.com

المَتجَر الانترنتی: www.eslamshop.com

الهاتف: ۲۵-۲۳۵۷۰۲۳- (۰۰۹۸۳۱۱)

الفاكس: ۲۳۵۷۰۲۲ (۰۳۱۱)

مکتب طهرانَ ۸۸۳۱۸۷۲۲ (۰۲۱)

التِّجاريّةُ و المَبيعات ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور المستخدمين ۲۳۳۳۰۴۵(۰۳۱۱)

ملاحَظة هامّة:

الميزانيّة الحاليّة لهذا المركز، شَعبيّة، تبرّعيّة، غير حكوميّة، و غير ربحيّة، اقتُنِيَت باهتمام جمع من الخيّرين؛ لكنّها لا تُوافِي الحجمَ المتزايد و المتّسِعَ للامور الدّينيّة و العلميّة الحاليّة و مشاريع التوسعة الثّقافيّة؛ لهذا فقد ترجّى هذا المركزُ صاحِبَ هذا البيتِ (المُسمّى بالقائميّة) و مع ذلك، يرجو مِن جانب سماحة بقيّة الله الأعظم (عَجَّلَ اللهُ تعالى فرَجَهُ الشَّريفَ) أن يُوفِّقَ الكلَّ توفيقاً متزائداً لِإعانتهم - في حدّ التّمكّن لكلّ احدٍ منهم – إيّانا في هذا الأمر العظيم؛ إن شاءَ اللهُ تعالى؛ و اللهُ وليّ التوفيق.